



3 1761 05271319 5



Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO

by
LOUIS SANDERS

13. Dies sind die Gebote und die Rechtsordnungen, welche Gott durch Moſche für Siſtraels Söhne in Moabs Öden am Zarden vor Jerecho geboten hat.

13. אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יַרְחֹוּ:

חוק.

angerechnet werden, daß sie sämtlich das ihnen als dem allgemeinen Interesse entsprechend Bezeichnete bei ihrer Wahl sich maßgebend sein ließen.

Der Tag, an welchem, nach völligem Hinscheiden des ersten in den Besitz des Landes getretenen Geschlechts, der nunmehrige Wegfall dieser Verheirathungsbeschränkung unter Stämmen von der nationalen Gesetzesautorität promulgirt wurde, יום שהוהרו שבטים, der fünfzehnte Ab, לכא זה בזה, der fünfzehnte Ab, עשר באב, erhielt bleibend den heiteren Charakter eines allgemeinen Volksfestes (Baba Bathra 121 a).

B. 13. אלה המצות וגו': Die vom 22. Kapitel bis hier berichteten Gebote und Rechtsordnungen: die erneute Volkszählung, die Landesverteilungsordnung, die Einsetzung Joſua's, die nationalen Pflichtopfer, das Recht der freiwilligen Gesetzgebung, die Behandlung aus nichtjüdischem Besitze übergehender Speisegeräte, Rechte und Pflichten der in den transjordanischen Besitz gelangenden Stämme, die Säuberung des Landes vom polytheistischen Unwesen, die Grenzbestimmungen des Landes, die Miklatstädte, die transitorische Maßregel bei Verheirathung erbberechtigter Töchter, alle diese Gebote und Verordnungen stehen mehr und minder im Zusammenhange mit der bevorstehenden Besitznahme des Landes und wurden daher an der Grenze, im Hinblick deselben, erteilt, בערבות מואב על ירדן ירהו.

חוק.

väterlichen Stammes zur Frau werden, damit Israels Söhne jeder das Erbe seiner Väter erbe,

9. Und ein Erbe nicht von einem Stamme zu dem Stamme eines andern abgewendet werde; denn die Stämme der Söhne Israels sollen jeder an sein Erbe sich anschließen.

10. Wie Gott Mose geboten, so thaten die Töchter Zelafchads.

11. Es wurden Nachla, Thirza, Chogla, Milka und Noa, die Töchter Zelafchads, den Söhnen ihrer Oheime zu Frauen.

12. Aus den Familien der Söhne Menasches, Sohn Josefs, wurden sie zu Frauen, und so ward ihr Erbteil bei dem Stamme ihrer väterlichen Familien.

אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁהּ לְפָנֵינוּ יִירָשׁוּ
בְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אָבִיהוּ:

9. וְלֹא־תִסָּב נַחֲלָה מִמַּטֵּה לְמַטֵּה
אֶחָד מִבְּנֵי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ וְדָבְקוּ בְּמִטּוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

מִפְּטוּרֵי. 10. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת
מִשָּׁה בֶן עֲשָׂו בְּנֹת זֵלָפְחָד:

11. וְתִהְיֶינָה כַּחֲלָה תִרְצָה וְחֹגְלָה
וּמִלְכָּה וְנֹעָה בְּנֹת זֵלָפְחָד לְבָנֵי
דְּוִיָּהן לְנָשִׁים:

12. מִיִּשְׁשָׁכָהת בְּנֵי־מְנַשֶּׁה בְּדוֹיָהָ
הָיוּ לְנָשִׁים וְתָהִי נַחֲלָתָן עַל־מַטֵּה
מִשְׁשָׁכָהת אֲבִיהֶן:

Müttern deren Kindern ganz dasselbe Erbrecht zusteht, wie bei Hinterlassenschaften von Vätern, eine Tochter daher, deren Vater und Mutter verschiedenen Stämmen angehören, bei deren Tode Erbsüchlerin aus zwei Stämmen wird. Es wird sodann (daselbst 112 a) die Frage verhandelt, ob bei der Verheiratung einer solchen aus zwei Stämmen erbberechtigten Tochter auch auf die Stammesentfremdung des mütterlichen Erbes also Rücksicht zu nehmen wäre, daß der zu wählende Ehemann auch von mütterlicher und väterlicher Seite denselben Stämmen wie die zu verheiratende Tochter angehöre, oder die Rücksicht für das mütterliche Erbe bei der Verheiratung wegfolge, שכבר הוכח, da eine Entfremdung desselben bereits bei dem Erbansfall an die dem Vaterstamme angehörende Tochter gegeben war. Auch aus diesem Problem ist ersichtlich, wie eine absolute Verhütung der Stammesentfremdung der Erbgüter gar nicht in Absicht des Gesetzes gelegen sein könne.

B. 9. הכב נחלה גוי'. Die den Stämmen zugewiesenen Landesteile sollen nicht schon von vornherein teilweise einem anderen Stamme zugewendet werden, כי איש בני ישראל, במחלתו ירכבו מישה בני ישראל, denn jeder Stamm mit allen seinen Angehörigen soll zunächst sich an das angewiesene Landesteil anschließen. Jeder Landesteil soll zunächst möglichst rein das eigentümliche Gepräge des Stammes erhalten, welchem er zugewiesen wird, und jeder Stamm sich zunächst möglichst ausnahmslos mit seinen Eigentümlichkeiten in das Land hineinteben, sich gleichsam mit ihm „vermählen“, das ihm für die Entwicklung seiner Eigentümlichkeit auf der Basis der nationalen Gesamtaufgabe angewiesen wird (siehe zu Verse 6 n. 7).

BB. 10—12. כאשר צוה ג'. Dieser ausführliche Bericht, daß sämtliche Töchter Zelafchads sich der Weisung gemäß innerhalb ihres väterlichen Stammes verheirateten, dürfte die zu B. 6 mitgeteilte Auffassung bestätigen, daß diese Weisung ihnen nur als „guter Rath“ erteilt wurde, sie somit ohne Nachteil und ohne geradezu ungesetlich zu handeln, auch eine andere Wahl hätten treffen können. Um so höher darf es ihnen

8. Und jede Tochter, welche ein Erbe von den Stämmen der Söhne Zisraels erbt, soll einem aus der Familie ihres

8. וְכָל-בֵּית יִרְשֵׁת נַחֲלָה כִּמְבוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאָחֶד מִמִּשְׁפַּחַת מִמֶּנָּה

לה (Kap. 27, 7) eingeräumt erscheint, wenn man nicht den Ausdruck העברה für das Erbrecht der Töchter Zelaschads in uneigentlicher Bedeutung und nur in Folge der allgemein zu treffenden Bezeichnung des Töchtererbrechts angewandt wissen will. Die Beschränkung erbberechtigter Töchter auf Verheiratung innerhalb ihres väterlichen Stammes habe nur für alle anderen erbberechtigten Töchter ihrer Zeit gegolten.

Das וְגַם חֵכֵם נָחַלָה וְגַם kann ja überhaupt nicht in absoluter Schärfe gemeint sein. Ein solches Übergehen eines Erbgutes von Stamm zu Stamm tritt ja unbedingt in jedem Falle ein, wenn etwa die Brüder erst nach Verheiratung der Töchter in einen anderen Stamm verstorben sind. Es kann daher ja an sich überhaupt nur beabsichtigt sein, einer Entfremdung der Erbgüter von dem ursprünglichen Stamme möglichst vorzubeugen. Durch die gesetzliche Statuierung der העברה נחלה bei Erteilung des bedingten Erbrechts an Töchter in der allgemeinen Erbrechtsordnung (Kap. 27), sowie durch die einleitenden Worte 'וְהַדְרַב אִשְׁר צוּה ד' ist aber diese möglichste Verhütung der Erbgütersenfremdung selbst nur für die Dauer des damaligen Geschlechts Gegenstand dieser Gesetzesmaßregel, und hätten wir uns nur nach dem Interesse umzusehen, welches durch diese vorübergehende Maßregel seine gesetzliche Pflege dürfte gefunden haben sollen.

Wir haben schon bei Betrachtung der Tobelinstitution im 3. B. M. Kap. 25, 10 den hohen Wert erwogen, den das Gesetz auf das Innehalten der Stammesgrenzen und das unvermischte Wohnen der Stämme in den angewiesenen Landesteilen legt. Es sollte dadurch, wie wir meinten, der Lösung der einheitlichen Gesamtanlage der Nation in aller Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Stammeseigentümlichkeiten möglichst Vorshub geleistet werden und dazu der Entwicklung eines jeden Stammes in einem eigenen Gebiete der möglichst reine und freie Raum gewährt und gewahrt sein. Daß von diesem Gesichtspunkte aus vor allem für die erste Besitznahme des Landes und die erste darauf folgende Zeit es noch in einem höheren Grade angezeigt sein konnte, ein jedes Gebiet in seiner angewiesenen Integrität dem betreffenden Stamme zu überweisen und zu erhalten, und einem Vermischen der Stammesangehörigen durch das gesetzliche Erbrecht möglichst wenig Vorshub zu leisten, dürfte, wie wir meinen, von selbst eintreten. Je weniger in aller Zukunft dem gegenseitigen Verkehr und der Verheiratung unter den Stämmen irgend ein gesetzliches Hindernis im Wege stehen sollte, vielmehr der völligen nationalen Vereinheitlichung durch das dreimalige Gesamtzusammenfinden der Nation nur das eine Gesamtheitstium die wirksamste Institution geschaffen war, umso mehr durfte es notwendig sein, daß zuerst ein jeder Landesteil von der Eigentümlichkeit seiner Leute erfaßt werde, und die Leute eines jeden Stammes sich mit ihrer Eigentümlichkeit in das ihnen überwiesene Land hineintreiben und beide gegenseitig so fest ineinander wurzeln, daß die beabsichtigte Einzelerfassung der Stämme ihren gesicherten Boden erhalte. Wir glauben, daß sich aus diesem Gesichtspunkte sowohl die Beschränkung erbberechtigter Töchter zur Verheiratung innerhalb ihres Stammes, als die Begrenzung dieser Maßregel auf das erste Geschlecht der im Lande zu Besitz Kommenden sehr wohl begreifen lasse. — והרבך בנערות בועז, ורכב באשתו (1. B. M. 2, 24) und רבך sich anschließen, wie נחלה ממטות בני ישראל (Nutz 2, 23).

B. 8. וכל כה ירשה נחלה ממטות וגו'. Baba Bathra 111a wird an dem Ausdruck כה ירשה נחלה ממטות בני ישראל, womit eine Tochter als Erbnnehmerin aus zwei Stämmen bezeichnet wird, der Rechtsfaß gelehrt, daß bei Hintertassenschaften von

4. Auch wenn das Jobel für die Söhne Israels eintritt, wird ihr Erbe dem Erbe des Stammes hinzugefügt bleiben, denen sie in der Ehe werden, und von dem Erbe des Stammes unserer Väter wird ihr Erbe entnommen bleiben.

5. Da gebot Mose die Söhne auf Gottes Befehl: Nicht redet der Stamm der Söhne Josefs.

6. Dies ist das Wort, welches Gott für die Töchter Zelaſchads geboten: Dem, der ihnen gefällt, mögen sie zu Frauen werden; jedoch der Familie ihres väterlichen Stammes mögen sie zu Frauen werden.

7. Damit nicht Israels Söhne ein Erbe von Stamm zu Stamm abgewendet werde; denn Israels Söhne sollen jeder an das Erbe des Stammes seiner Väter sich anschließen.

4. ואם יתהיה היכל לבני ישראל ונוספה נחלתן על נחלת המטה אשר תהיינה להם ונחלת מטה אבותינו יגרע נחלתן:

5. ויצו משה את בני ישראל על פי יהוה לאמר בן מטה בני יוסף דברים:

6. וזה הדבר אשר צוה יהוה לבנות זלפחד לאמר לטוב בעיניהם תהיינה לנשים אך למישפחת מטה אביהם תהיינה לנשים:

7. ולא יתסב נחלה לבני ישראל במטה אלו מטה כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל:

Landesverteilung eine solche העברה vorkommen, ja es könnte geschehen, wenn die Töchter Zelaſchads sich jetzt außerhalb ihres Stammes verheiraten und etwa vor der Verteilung mit Hinterlassung von Deszendenten (eventuell ihrer Ehemänner) starben: so würde bei der Verteilung ein nach göttlicher Bestimmung dem Stamme Menasche überwiesener Landesteil einem anderen Stamme anzuweisen sein.

W. 4. ואם יהיה היכל וגו' und diese Zuweisung würde einer direkten durchs Loß bestimmten Zuerteilung ganz gleichkommen, sie wird keine vorübergehende, wie etwa durch Verkauf entstehende, sondern eine durchaus bleibende Entziehung und Entfremdung des eigentlich dem Stamme Menasche zufallenden Gutes bewirken, da ירושה auch im Jobel nicht zurückkehrt. (Die Familienhäupter der Giladiten sprechen [W. 3] von einer Verkürzung des Erbteils ihrer Väter, מנהלת אבותינו und nicht מנהלת אבותינו. Es erscheint dies im Geiste der dem Verteilungsmodus zu Grunde liegenden Thatsache gesprochen zu sein, daß den הארץ באי הארץ das Land nur als Erbe der מצרים יצאי zuerteilt wurde, — siehe Kap. 26, 55.)

W. 6 u. 7. זה הדבר וגו' (siehe zu Kap. 30, 2). Die mit זה הדבר ein-geleiteten Anordnungen sind in der Regel nur momentaner, zeitlicher Geltung, und, wie bereits zu W. 2 bemerkt, gilt die hier erfolgende Heiratsbeschränkung erbberechtigter Töchter nur für das damalige Geschlecht der an der Besitznahme vom Lande zu Beteiligten. Ja, nach Baba Bathra 120 a ist für die Töchter Zelaſchads das למשפחה אד למשפחה keine dynastische Rechtsbeschränkung, sondern nur מטה אביהם ההיינה לנשים, ein guter Rat, der ihnen die Heirat innerhalb ihres Stammes als wünschenswert bezeichnet. Ihr Recht wäre durch das לנשים אבותיהם ההיינה in absoluter Unbeschränktheit geblieben, wie es ihnen ja auch in der That durch das מנהלת אבותיהם ההיינה

geben, und meinem Herrn wurde von Gott geboten, das Erbe unseres Bruders Zelafchad seinen Töchtern zu geben.

3. Werden diese nun einen von den Söhnen der Stämme der Söhne Israels zu Frauen, so wird ihr Erbe von dem Erbe unserer Väter abgehen und zu dem Erbe des Stammes, denen sie in der Ehe werden, hinzukommen, und von dem Lose unseres Erbtes wird es abgehen.

לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵדְנִי צְוָה בַּיהוָה לֵתֵת
אֶת־נַחֲלָתָהּ צְלָלְכֶחָד אֶחָיו לְבָנָתָיו:

3. וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שְׁבָטֵי בְנֵי
יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרָעָה נַחֲלָתָן
מִנַּחֲלַת אֲבוֹתָיו וְנִפְרָה עַל נַחֲלַת
הַיִּפְסוּהָ אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וְכִגְרַל
נַחֲלָתָנוּ יִגְרָע:

bittet um Erbrecht für die Töchter, da kein Sohn vorhanden. Da wird mit keiner Silbe der bevorstehenden Landesverteilung gedacht. Darum gilt auch die dort erslossene Entscheidung für alle Zeiten und alle Verhältnisse. Hier aber geht der Antrag ganz eigentlich von der bevorstehenden Landesverteilung aus und weist auf Konsequenzen hin, die die dort ergangene Bestimmung für diese Verteilung haben werde. Es liegt daher schon dadurch nahe, daß die hier erfolgende Bestimmung nur die Zeit des an der Verteilung des Landes partizipierenden Geschlechts im Auge habe. Ginge der Antrag und dessen Erledigung darüber hinaus, so wäre das erste Faktum, an welches der Vortrag der Familienhäupter erinnert, 'אם ארני צוה ר' u. j. w. ganz müßig, es hätte genügt: 'ארני צוה בר' להח וגו', dann hätte es sich um Beseitigung eines Bedenkens gehandelt, daß bei allen künftigen Verlassenschaften durch das Töchtern erteilte Erbrecht zu heben gewesen wäre. 'אם ארני צוה ר' — וארני צוה בר', bei dem ersten Auftrag war die Initiative von Gott, der zweite erfolgte auf eine Vorstellung von Moses. להח אה בנהלה וגו', sie erinnern daran, nach der ersten Anordnung solle das Land בנהלה, das heißt: also erteilt werden, daß jeder Anteil „stromgleich“ in das „angewiesene Bett abwärts fließe“, dies ist ja der eigentliche Begriff des Erbrechts als נחל. Die Grundabsicht sei also, daß es innerhalb des angewiesenen Besitzgebietes des Hauses, der Familie, des Stammes verharre, zumal, da es gleichzeitig בגורל, also, wie zu Kap. 26, 55 erläutert, unter Mitwirkung der והומים אורים verteilt werden soll, jede Zuweisung irgend eines Besitzteils somit als göttliche Anordnung in Erfüllung gebracht werden müsse, also z. B. wenn irgend ein Teil dem Stamme Juda überwiesen worden, sollte es nicht von einem anderen Stamme in Besitz genommen werden. וארני צוה בר' וגו', dieser dem ganzen Landesverteilungsmodus aufgeprägten Tendenz stände aber die zweite Anordnung, welche den Töchtern Zelafchads bei der Landesverteilung das Zuerteilungsrecht ihres verstorbenen Vaters einräumt, entgegen. Denn

B. 3. ורזו וגו', in dem Kap. 27, 8 den Töchtern erteilten bedingten Erbrecht ist zugleich die Bestimmung enthalten, daß das ihnen in Ermangelung von Brüdern oder deren Deszendenten zufallende Erbgut nach ihrem Tode an ihre Söhne (je nach der Auffassung auch an ihre Männer, — siehe daselbst B. 11) übergehe, jedenfalls somit, wenn der Mann, folglich auch die mit ihm erzeugten Kinder einem anderen Stamme angehören, das Erbgut von einem Stamme in das Besitzgebiet eines anderen Stammes übergeht, weshalb ja auch dort das Töchtern erteilte Erbrecht allgemeiner העברה heißt (siehe daselbst). Werden nun die Töchter Zelafchads außerhalb ihres Stammes sich verheiraten und das oben erwähnte Erbrecht auch mit allen seinen Konsequenzen bei ihnen in Anwendung kommen, so würde schon sofort bei der nach Stämmen zu geschickenen

Kap. 36. V. 1. Die Häupter der Väter der Familie der Söhne Bilads, Sohn Machirs, Sohn Menasches, von den Familien der Söhne Josefs, traten näher und sprachen vor Mose und vor den Fürsten, den Häuptern der Väter der Söhne Israels;

2. sie sagten: Meinem Herrn hat Gott geboten, das Land durchs Los den Söhnen Israels in Erbbesitz zu

לו שבעי. 1. ויקרבו ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה ממשפחת בני יוסף וידברו לפני משה ולפני הנשאים ראשי אבות לפני ישראל:

2. ויאמרו את־אדני צנה יהיה לַת־את־הארץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל

der Weisen, es verträgt sich nicht mit dem Rechte, verträgt sich nicht mit dem über alle Zweifel und Trübung hinaus klar zu haltenden Prinzip des jüdischen Lebens, welches der Hohepriester zu vertreten und zu pflegen hat, daß der *מסלק שכונה* und *מקצר ימים* unter den Augen dessen herumwandle, welcher den Geist, der *מאריך ימים* und *משרה* sein soll, zu lehren und zu pflegen hat. Ist im Momente der Urteilsfällung ein *כה"ג* da, so ist das Urteil als eine Verweisung aus dem Kreis des *גדול* zu begreifen und damit die Verurteilung des Geschehenen vom Standpunkt des *כה"ג* ins Licht gesetzt, den er als Repräsentant der *כהונה* vertreten und dessen Geist durch ihn und seine *כהונה*-Genossen im Volke genährt und gepflegt werden soll; zugleich aber mit der Bestimmung *עוד מרת הכהן הגדול*, also mit der Bestimmung, daß, wenn der Hohepriester vor ihm stirbt, dieser Tod die mit dem Verweisungsurteil eingeleitete *כפרה* des Geschehenen abschließen und der weiteren Verbannung entheben soll, indem eben in diesem Tode das Anzeichen zu finden sei, daß von Seiten der *כהונה* die Volkswohlfahrt nicht mit der Innigkeit im Herzen getragen und dem Geist des aus Gott zu schöpfenden Lebensernstes nicht die Wartung und Pflege im Volke zugewandt worden sei, die *שגגה*-Ereignisse von solcher kapitaler Tragweite verhütet haben würden. Hatte im Momente der Urteilsfällung die Nation und die *כהונה* keinen idealen Repräsentanten im *גדול*, *כהן*, weil keiner vorhanden, so lautet die Verweisung: aus der Mitte der konkreten Nation, die — da eine Nation nicht stirbt — naturgemäß bis in den Tod des Verwiesenen reicht, also, daß wenn er außerhalb der Mittlastadt stirbt, noch seine Leiche dorthin bestattet wird, ebenso wie wenn seine Verurteilung als eine Verweisung aus der Nähe des *גדול* zu begreifen war und er vor dem Tode des *גדול* gestorben, mit dessen Tode seiner Leiche noch die Wiederkehr in die heimische Ruhestätte eröffnet wird.

Siehe den Verfolg der Gesetze über *בשוגג* 5. B. M. 19, 1—10; siehe auch 5. B. M. 21, 1—9.

Kap. 36. V. 1. ויקרבו. Wie bereits früher bemerkt, wird der Begriff *משפחה* enger und weiter gefaßt. Der Großvater Zelaschads hatte, wie Kap. 26, 30 f. ersichtlich, sechs Söhne, die jeder das Haupt einer Familie waren. Diese sechs Familien wurden in weiterem Sinne zusammen als eine *משפחה*, als die *משפחה* des Biladiten gefaßt, und die Häupter dieser sechs Zweige der Biladitischen Familie, es waren die Großtöchter der Töchter Zelaschads, traten mit ihrer Vorstellung an Mose und die Fürsten heran.

V. 2. ויאמרו. Wie wir zu V. 6 zu bemerken haben, war die hier von den Häuptern der Biladitenfamilie provozierte Verordnung nur für das damalige Geschlecht gegeben, an welches zuerst das Land in Verteilung kam. Der Antrag selbst weist auf eine solche Beschränkung hin. Oben (Kap. 27, 3) lautet der Antrag der Töchter Zelaschads ganz allgemein, knüpft nur an die persönlichen Verhältnisse des Vaters an und

priester bewirkt die Gegenwart Gottes im Lande; es ist nicht Recht, daß derjenige, der dem Lande טוביאה bringt, vor dem Angesichte dessen bleibt, der die Gottesgegenwart im Lande bewirkt.

Fassen wir alle diese Äußerungen zusammen, so waltet wohl der Grundgedanke vor, daß die unworsätzliche Tötung eines Menschen ein Ereignis sei, das im Widerspruch zu der Bestimmung des Hohenpriesters stehe, und daß dem Hohenpriester und seinem Amte eine gewisse Mitverantwortlichkeit für das Ereignis zugesprochen werden könne.

Erwägen wir, daß die Verweisung sich ganz eigentlich als eine Verweisung in die Levitenstädte, oder genauer, in eine Levitenstadt darstellt, somit der unworsätzliche Mörder völlig dem Einflusse der „Leviten“, der „Geschäften des Priesteramtes“, übergeben wird, so dürfte dieser Umstand den Zusammenhang mit der ganzen Bestimmung des Leviten- und Priestertums nur noch der Betrachtung näher rücken.

Der Schwerpunkt des ganzen Priester- und Levitenberufes, dessen höchster Repräsentant der Hohenpriester ist, liegt in den Begriffen: Lehre und Sühne, Sühne im Heiligtum, Lehre außer dem Heiligtum, zwei Elemente, die sich aufs innigste berühren. Gilt doch die Sühne, deren der Priester im Heiligtum zu warten hat, vorzugsweise, ja fast ausschließlich der שגגה, dem gedankenlosen Abirren vom rechten Wege. ורן, das bewußtvolle mutwillige Brechen der Pflicht, der Trotz des Ungehorsams ist dem Einflusse des Priesters entzogen und erliegt der Rechts- und Gesetzesautorität der Gerichte. Allein den Geist der Erkenntnis und den Ernst der Lebensvorsätze zu verbreiten, der uns unser ganzes inneres und äußeres Leben unter das Regime des göttlichen Gesetzes stellen und jeden Schritt und jede Thatäußerung mit jener Einsicht und Umsicht und Vorsicht abwägen läßt, die jeden Leichtsinne ausschließen und sträflicher Gedankenlosigkeit keinen Raum lassen, jenen Ernst des Lebens zu pflegen, der selbst vor שגגה schützt, das ist ganz eigentlich das Ziel des Priestertums im Volke. Und wie, wenn in der Verjüngung gegen Gott — שכן אדם למקום — eine sträfliche Gedankenlosigkeit zu שגגה in Kapitalverjüngungen כרה בהן כפרה, geführt, die כפרה durch Priester im Heiligtume vermittelt wird (— und wohl mag zu der von uns berührten Bedenklichkeit der אבילה כפרה sich auch noch damit die Mahnung an die genießenden Priester zum Entgegenwirken gegen den שגגה-Geist im Volke gesellen —): so liegt, wenn im Gebiete der Verjüngungen gegen den Menschen, שכן אדם להבירו, sträfliche Gedankenlosigkeit, שגגה, zu dem Kapitalverbrechen der Tötung eines Menschen geführt, in dem Ereignis Vorwurf und Mahnung an die Priester, und deren höchster Repräsentant, der Hohenpriester, unter dessen Amtszeit die Verurteilung geschieht, tritt in doppelte Beziehung zu dem Urteil. Die Verweisung wird als eine Verbannung aus seinem Angesichte betrachtet, und er tritt zugleich mit seinem Leben in Mitleidenschaft mit dem Verurteilten, also, daß sein darauf erfolgender Tod als eine die Sühne des Geschehenen abschließende Folge betrachtet wird. Das Priestertum und dessen erster Träger, der Hohenpriester, hat jenen Geist bewußten, sich unter Gottes Leitung vollziehenden und stets regenerierend sich dieser Leitung aufs neue unterstellenden Pflichtlebens zu wecken und zu pflegen, der das eigene Leben bis zum Ausmaß der hienieden bestimmten Wallfahrt ausleben läßt und nirgends störend in den Lebenslauf anderer Mitleidenden eingreift; es hat damit zugleich jenen Geist bewußtvoller sittlicher Freiheit zu wecken und zu pflegen, der das ganze Menschenleben dem Bereiche der טוביאה, dem Bereiche blindphysischer Gebundenheit und deren Wechselfällen entreißt und das sittlich freie Menschenleben zu einem Träger und Vermittler der Gottesgegenwart auf Erden gestaltet, — eine alte Lesart des ספרי lautet: גירם שהשרה שבינה — zu beidem steht eine, durch von sittlich freier, bewußter Menschenintelligenz unkontrolliert dem Spiel physisch mechanischer Kraft überlassene Menschenthat, erfolgte Tötung eines Menschen in schreiendstem Gegensatz. אין כרן, spricht das Wort

woran das Menschengemüt im heimischen Kreise hängt, sowie die stete Sorge vor dem Stahl der Vergeltung, den er auf sein irdisches Hiersein geübt weiß, sehr geeignet sein, ihn den ganzen Wert des hohen Gutes recht innig fühlen und schätzen lernen zu lassen, dessen keine straffällige Gedankenlosigkeit einen Brudermenschen verlustig gemacht. Der ganze Charakter, der dieser Verbannung in die Missetadt aufgedrückt ist, ist aber nicht Strafe, sondern: בצרה, Sühne, auf daß er von der Folgenschwere der auf ihm lastenden Schuld frei werde (Mactoth 26, 11 b 'הוסיפו גלות, ר"ה מירי גלות), und spricht sich dieser Charakter auch in der liebenden Fürsorge aus, die die Gesamtheit für das leibliche und geistige Wohl ihres Verbannten an seinem Verbannungsorte zu bethätigen hat (siehe zu B. 11).

Einer besonderen Erwägung bedarf jedoch die Beziehung des כהן גדול zu der Verweisung des unvorzähligen Mörders in eine Missetadt. Das Verbannungsurteil lautet: bis zum Tode des Hohenpriesters, und zwar dessen, der im Momente der Urteilsfällung Hohepriester war. Es kann dies so wenig eine bloß äußerliche Festsetzung sein, muß vielmehr einen so innigen Zusammenhang mit dem Vergehen und seiner Verurteilung haben, daß ja, wenn nach der Verurteilung vor der Hinflucht in den Vannort der Hohepriester stirbt, das Vergehen seine Sühne gefunden hat und der Thäter von der Verbannung frei ist, hingegen, wenn zur Zeit des Urteilspruches kein Hohepriester da war, der in eine Missetadt Verwiesene bis an sein Lebensende dort zu verbleiben hat. In der That wird auch Mactoth 11 b der Tod des כה"ג als בצרה=Abschluß begriffen: הוסיפו גלות קא מצרה מיהת כהן הוא דמצרה (siehe הוסיפו daselbst) und daselbst 41 a den כה"ג ein möglicher Anteil an der Verickundung zuerkant, und durch ihren Tod zu büßen sein könne. Als ein solcher möglicher Verickundungsanteil wird dort etwaige Gleichgültigkeit gegen die Wohlfahrt und Schuldlosigkeit ihrer Zeitgenossen bezeichnet, für die zu beten sie unterlassen haben können: שהיה להם לבקש רחמים על בקשו ולא בקשו, דרוך, oder daselbst 11 b von dem erst zwischen dem Vergehen und der Verurteilung zur hohenpriesterlichen Würde Erwählten, daß er vielleicht gegen das dem Angeklagten drohende Verbannungsgeheiß gleichgültig gewesen und vielleicht für die Erleuchtung seiner Richter zu beten unterlassen, daß, wenn freisprechende Gründe für ihn vorhanden sind, ihnen diese nicht entgegen mögen, ויגמר דינו לרבקש רחמים שהיה לו לבקש רחמים שגמר דינו לרבקש רחמים ולא בקש. (Nur in diesem hypothetischen Sinne glauben wir beide Sätze verstehen zu müssen. Denn es ist ja weder das geschehene Unglück, noch die Verurteilung ein positiver Beweis, daß die zeitigen גדולים כהנים das von ihnen erwartete Gebet wirklich unterlassen haben. Die Erhörnung steht ja bei Gott. Und vollends die zweite Bitte לזכות דינו שגמר דינו ist ja wohl sicher nur hypothetisch für den Fall seiner Unschuld zu verstehen. Es wäre ja sonst die Bitte um ein falsches, jedenfalls um ein irrtümliches Urteil.) Diese Mitleidenschaft der Priester an dem Vergehen und dem Verbannungslos des unvorzähligen Mörders war so lebhaft in dem Volkswußsein, daß nach Mactoth 11 a die Mütter der Hohenpriester die verwiesenen Mörder in ihrer Verbannung mit Nahrungsunterhalt und Kleidung versorgten, damit sie nicht für den Tod ihrer Söhne beten möchten, אימותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהן, שימותו (siehe daselbst). Im ספרי wird die Beziehung des כהן גדול zu der Verweisung des unvorzähligen Mörders also motiviert: ר' מאיר אומר רוצה מקצר ימיו של אדם וכהן גדול מאריך ימיו של אדם אין דין שישב המקצר לפני המאריך ר' אומר רוצה מטמא את הארץ ומסלק את השכינה וכהן גדול לשכינה שהשרה על הארץ אין בדין שיאחז את הארץ ומטמא את הארץ את הארץ לפני מי שגורם להשרות את השכינה על הארץ, d. h. der Mörder verkürzt das Leben, der Hohepriester verlängert das Leben; es ist nicht Recht, daß der Lebensverkürzer vor dem Angesicht des Lebensverlängerers bleibe, oder: der Mörder bringt טובאה über das Land und verschleudert die Gottesgegenwart, der Hohe-

Idee der Göttlichkeit des Menschenwesens stets ungetrübt zum Ausdruck kommen, auf daß den Erscheinungen der עוֹרָה gegenüber sich das Prinzip der טהרה seine hingebungsvolle Huldigung erhalte und der Gesamtgeist dessen würdig bleibe, der von sich verheißt: יִשְׂרָאֵל שָׁכֵן בְּהוֹרֵךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (vergl. zu 3. B. M. 18, 25 f. und 15, 31).

Durch diese Schlußsätze tritt erst die עֲרֵי טְקֻלָּט- und עוֹרָה-Zusitution, deren Verwirklichung das erste Gesamtzeitsanliegen bei der Besignahme des Landes bilden soll, und die schon vor derselben für das bereits in Besitz genommene transjordanische Land durch Moses zur Ausführung kam, in ihr hellstes Licht. Es ist die Heilighaltung und der durch nichts aufzuwiegende Wert eines Blutstropfens ihres letzten Bürgers, mit deren Proklamierung die Gottesnation von ihrem Lande Besitz nehmen soll. Diesem Staate soll das Leben seiner Bürger als das heiligste und höchste aller seinem Schutze übergebenen irdischen Güter gelten, und es wird die Gesamtheit verantwortlich für jede vorzeitig gekürzte Hierzeinsminnte ihrer Angehörigen. Die in der Heiligachtung des Menschenblutes sich ausprechende „Gottgebenbildlichkeit des Menschen“ soll dem ersten Faktor: „Gott“ sich sofort als zweiter anschließen, und beide Faktoren vereint: Gott und die Gottgebenbildlichkeit des Menschen“ zusammen mit allen ihren Konsequenzen den geistigen und sittlichen Grund und Lebensborn dieses Staates und des individuellen und sozialen Lebens seiner Angehörigen bilden. Jedem seiner Angehörigen ist Hiersein und Landesboden nur unter der Bedingung garantiert, daß von ihm jeder seiner Mitbürger in seiner Gottgebenbildlichkeit und der daraus fließenden Unverletzlichkeit seines Hierseins geachtet werde, und diese Achtung bei allen seinen Handlungen die selbstbewußte Vorsicht und Umsicht erzeuge. Die durchs ganze Land in gleichen Distanzen verteilten, nur zu gleicher Zeit in Wirkung tretenden (3. M. 13) Missetatstädte proklamieren faktisch dieses Prinzip ausnahmslos für das ganze Land und alle seine Bürger. Der staatsseitig zu autorisierende, eventuell zu bestellende גִּבּוֹר הַדֵּם vertritt nicht in seinem und in seiner näheren Verwandtschaft Namen allein, sondern im Namen des Staates dies in dem Mord oder der Tötung eines ihrer Angehörigen verletzte Prinzip.

Die Gesetzesbestimmungen über den vorsätzlichen Mord stellen sich nur als Ausföhrung des schon der noachidischen Gesetzgebung angehörigen Ausspruchs שׂוֹכֵךְ דָּם שׂוֹכֵךְ דָּמוֹ יִשָּׁר (1. B. M. 9, 6) dar und erlangen im jüdischen Gesetze vorzüglich die charakteristische, übrigens der gesamten jüdischen Kriminaljustiz angehörende Beschränkung auf והררה עֲרֵים, d. h. auf die Fälle, wo das Verbrechen durch zwei Zeugen konstatiert ist, die bei dem Verbrechen gegenwärtig waren und im Momente der That dem Verbrecher warnend den Buchstaben des Strafgesetzes entgegengehalten haben (siehe hierüber zu 2. B. M. 21, 14 u. 18, 5, sowie 5. B. M. 17, 6), und wo ferner der Tod unweifelhaft als direkte Wirkung der Verbrecherthat erfolgt ist, wie überhaupt die zur Freisprechung überwiegende Tendenz, die die Strafvolziehung nur in den seltenen Fällen vollendetster Evidenz zuläßt, dann aber auch die Befugnis zum Strafverlaß nicht in Händen hat (siehe zu Verse 31 u. 32).

Auf die Ähnlichkeit des dem unvorsätzlichen aber fahrlässigen Mörder diktierten Sakults mit dem über den ersten Mörder ergangenen Verhängnis haben wir bereits zu 1. B. M. 4, 14 hingewiesen. Diese Verweisung aus der Heimat, dieser Ausschluß aus dem ganzen nationalen Boden und dieses Gebanntsein in eine einzige Stätte, die ihn aufnimmt und innerhalb ihrer Grenzen festhält, deren untwilliges Überschreiten für ihn zur Höhnung der Schwere seines Verbrechens wird und den Todesstich des Blutvertreters gegen ihn berechtigt, — alles dies ist nur ein verjüngtes Erleiden dessen, was sein Menschenbruder von seiner Hand erlitten, den er um Heimat und Vaterland und um das ganze irdische Hiersein gebracht. Und wohl mag dieses Herausgerissensein aus dem ganzen Boden des bisherigen Seins und aus dem freien Zusammenhange mit allem,

ich gegenwärtig bin; denn Ich, Gott, bin gegenwärtig in der Mitte der Ehne Israels.

אִתְּךָ וְשָׂבִים כָּה אֲשֶׁר אֲנִי שָׁבֵן
בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שָׁבֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל: פ

sand. Dort ist es die Beziehung des Landes als Bodens der Menscheneristenz. Der Boden verjagt den Menschen diese Existenz, wenn die Existenzvernichtung eines Menschen durch einen Menschen sie gleichgültig läßt. Hier ist es die Beziehung des Landes als Bodens der ישיבה und der שכינה, der nationalen Menschengesellschaft und der Gottesgegenwart auf Erden. Beides, sowohl die auf die Huldigung Gottes und seines Gesetzes zu erbauende soziale Volkswohlfahrt, als die einer solchen Erhebung des irdischen Gesamtseins zu Gott zugelegte Gegenwart Gottes auf Erden (2. B. M. 25, 8) beruht offenbar auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der höheren Dignität, auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der Gottebenbüdlichkeit des Menschen. Wenn das ganze Gottesgesetz auf den drei Fundamenten des Rechts und der Liebe des sozialen, und der Sittenheiligung des individuellen Menschen beruht, so steht und fällt das ganze Gesetz mit dem Bewußtsein und der Anerkennung oder der Verneinung und Leugnung der höheren Dignität, der Gottebenbüdlichkeit des Menschen. Auf der Anerkennung der Gottebenbüdlichkeit des Nebenmenschen beruht das Recht, auf dem Selbstbewußtsein der eigenen Gottebenbüdlichkeit die Sittenheiligung und die Liebe. Ist der Mensch nur tier-ebenenbüdlich, nur ein physisches Wesen wie alle Lebendigen neben ihm in der Schöpfung, so sind Gewalt und Selbstsucht und Tierbefriedigung auch für ihn die einzigen Lebensmotoren, so kann von Recht und Liebe und Sittenheiligung keine Rede sein, so ist שוֹרְטָה „physische Gebundenheit“, „Unfreiheit“ mit allen Konsequenzen der Gewalt und der Entartung das ausschließliche Gepräge der Erd- und Menschenwelt, so ist es das Tierideal, dem in Haus und Staat des Menschen- und Völklerlebens die Idolduldigung gezollt wird, so ist für Gott, den in Recht und Liebe und Sittenheiligkeit zu bekennenden einen Einzigen, keine Stätte auf Erden.

Gleichgültigkeit der Gesamtheit gegen unschuldig vergossenes Menschenblut erkennt aber das Gesetz als die offenbarste Leugnung dieses Fundamentalgrundgesetzes von der Göttlichkeit des Menschenweins, als tatsächliche Proklamierung der שוֹרְטָה als Prinzip des Menschen- und Volksebens, und spricht daher zu der jüdischen Staatseinheit: וְדַבַּרְתֶּם בְּאָזְנוֹתֵיכֶם וּבְעֵינֵיכֶם וּבְיָדֵיכֶם וּבְכָל מַעֲשֵׂיכֶם וּבְכָל דְבַר אֲשֶׁר יֹאמַר אֲדֹנָי יְהוִה וְשָׂבִים כָּה אֲשֶׁר אֲנִי שָׂבֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שָׂבֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, denn, wenn eben gesagt ist, daß Gott in Mitte des Landes gegenwärtig sei, so ist es ja nicht der Boden, das Land als solches, so sind es die Menschen, so ist es das Volk, Israels Ehne sind es, und das Leben, das sie entfalten, wodurch irdische Verhältnisse sich der Aufnahme der verheißenen Gottesgegenwart würdig gestalten; und wenn diese Gottesgegenwart sich in Mitte des Volkes fund thut, wie weit ab das Volkseben auch im einzelnen noch von dem Ziele seiner Vollendung sein möge, wie viel noch der שוֹרְטָה angehörige Unvollkommenheiten ihm auch noch im einzelnen anhaften mögen, wenn Gott jeder Gegenwart des jüdischen Volksebens eben in Hinblick auf dessen einstige sittliche Vollendung und mit seiner ewig zu ihr hin erziehenden Liebe nahe sein will: so muß, eben um dieser reinen Vollendungszukunft und der in jeder Zeit gegenwärtigen Gottesnähe willen, von der Gesamtheit stets das jeden Fortschritt zu dieser Zukunft bedingende Panier in unzweifelhaftem Lichte hoch und ein vorangetragen werden, in dem um Gott sich scharenden Menschenvereine die

34. Und verunfaulert das Land nicht,
in welchem ihr wohnet, in dessen Mitte

וְלֹא תִמְטֶינָה אֶת־הָאֲרֶזֶן אֲשֶׁר

Innern. Wenn nun das Land zum „Heuchler“ wird, so ist dies, wie man sieht, die buchstäblichste „הנופה“. Es ist noch derselbe Boden, der unter Gottes Tau und Sonnenstrahl die reichste Fülle des Fruchtjagens zu tragen bestimmt ist; allein Boden, Tau und Sonnenstrahl täuschen, kein Segenskeim treibt aus dem Innern zum Leben und zur Freude der Menschen, und was davon treibt, ist wiederum Täuschung, es wohnt kein Segen in dem Mark und Saft der Triebe und Pflanzen. Es heißt nun: וְלֹא תִמְטֶינָה אֶת־הָאֲרֶזֶן, wenn ihr vorsätzlichen Mord und unvorsichtige Tötung eines Menschen duldet, so macht ihr das Land, אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ, in welchem ihr seid (nicht bloß אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ wie V. 34), in welchem euer irdisches Dasein wurzelt, das in euch, das in dem Menschen sein edelstes Produkt zu erblicken hat, zum „Heuchler“. Es täuscht die Erwartung, die ihr sonst von ihm zu hegen berechtigt seid, es hält den Segen, in dem es sich hinausleben sollte, zurück, „כִּי הוּא יְהַיָּה אֶת־הָאֲרֶזֶן“ denn Blut, Menschenblut, ist der edelste Saft, den das Land, den die Erde zeitigt, und unschuldig vergossenes „Menschenblut“ macht das Land zum „Heuchler“. In dem zu Gott naher sittlichen Freiheit bernusenen Menschen gipfelt das Ziel aller irdischen Entwicklungen und Kräfte, in jedem lebendigen Blutstropfen, der die נפש eines „Menschen“ trägt und sein Hiersein vermittelt, berührt sich der Himmel und die Erde, vermählt sich das Irdische mit Göttlichem; die Menschengesellschaft, der nicht jeder Blutstropfen ihrer Angehörigen heilig ist, die nicht eintritt für unschuldig vergossenes Menschenblut, verneint den Zweck, für welchen die Kräfte der Erde arbeiten, bricht die Bedingung, um welche der Boden ihres Landes ihr ist, täuscht die Erwartung, in welcher die Erde ihr ihre Kräfte bietet, wird zur „Heuchlerin“ an ihrem Lande und macht hinwieder das Land zum „Heuchler“ gegen sie. וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפַּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׂפָכוֹ: diese הנופה des Landes wird nur abgewendet, wenn das unschuldig vergossene Blut und der in ihm nun sein Hiersein gebrauchte Mensch in der ihn überlebenden Menschengesellschaft seinen Vertreter findet und der Mörder von der Hand dieses Vertreters den Mord mit seinem durch den Mord verwirkten Hiersein büßt. Denn mit dem von seiner Hand vergossenen Blute des Brudermenschen hat sein eigenes Blut die Berechtigung verloren, hat er selbst das Hierseinsrecht eingebüßt, und das geduldete fernere Hiersein dessen, der einen Brudermenschen mit Bewußtsein und Vorfaß gemordet, ist ein Hohn auf die höhere Dignität des gottnahen Menschenwesens überhaupt, ist ein Bruch des Vertrages, unter welchem Gott dem Menschen die Erde, unter welchem Gott Israel das Land erteilt.

In dem Augenblicke, in welchem Gott Noach und seine Söhne die neu geschenkte Erde wieder betreten läßt und ihnen die Pflanzen- und Tierwelt zur freien Disposition übergibt, proklamiert er mit dem: וְאָךְ אִתּוֹ דְמוּת לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ וְגו' שׁוֹפֵךְ דָּם die Geltung der unantastbar höheren Dignität der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundbedingung des Genusses dieses Geschenkes und dieser freien Wahrung. In dem Augenblicke, in welchem Gott Israel das Land als Boden seiner segensreichen Entfaltung für die Verwirklichung Seines Weseges übergibt, erneuert er mit dem: וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפַּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׂפָכוֹ die gleiche Humanitätsproklamation für Israel als Grundbedingung des gesegneten Besitzes und Genussesjagens dieses Landes und erweitert sie noch durch die Sühneinstitution für den vorsätzlichen Mord.

V. 34. וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפַּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׂפָכוֹ ist eine andere Beziehung des Landes zu seinen Menschen, als die V. 33 durch וְלֹאֲרָץ לֹא יִכְפַּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ ihren Ausdruck

31. Ihr dürft kein Lösegeld für das Leben eines Mörders nehmen, der todes-schuldig ist; denn er muß hingerichtet werden.

32. Und ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in seine Aufnahme-stadt nehmen, um wieder zurückzukehren, im Lande zu wohnen, bis der Priester gestorben.

33. Macht das Land, in welchem ihr seid, nicht zum Heuchler, denn das Blut macht das Land zum Heuchler, und dem Lande wird für das Blut, das in ihm vergossen worden, keine Sühne, wenn nicht mit dem Blute dessen, der es vergossen.

31. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רָצֹחַ אֲשֶׁר־הוּא רָשָׁע לְמִוֹת בְּיַמּוֹת יוֹמָתוֹ:

32. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָמוֹ לְשׁוּב לְשֵׁבֶת בְּאֶרְצוֹ עַד־מֵוֹת הַכֹּהֵן:

33. וְלֹא־תִהְיֶיפוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יִהְיֶה אֶת־הָאָרֶץ וְלֹא־אָרְצוּ לֹא־יִכָּפֵר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַדְ בָּהּ כִּי־אִם בְּדָם שִׁפְכוּ:

ער אחד לא יענה, darum heißt es: נפשות הכול מלמדין זכות ואין הכול מלמדין חובה, כנפש לזכות, zur Verlastung ist außer dem Richterkollegium keines Individuums Ansicht zu hören, wohl aber לזכות, zur Entlastung. Diese Klausel, daß ein Kriminalgerichtshof jede für den Angeklagten sprechende Ansicht, keine aber gegen ihn sprechende außer im Schoße seiner eigenen Mitglieder anhören darf, ist für die ganze jüdische Kriminaljustiz tief charakteristisch, die viel weniger sich zu hüten hat, einen Schuldigen frei zu sprechen, als einen Unschuldigen zu verurteilen (siehe 2. B. M. 23, 7).

2. B. 31. וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר וְגו'. wenn er aber nach den euch vorliegenden Zeugenbeweisen und Rechtsnormen todes-schuldig ist, so liegt es in keiner Weise in eurer Macht, ihn vom Tode, etwa durch Ablösung in Gelde, zu befreien. Das Recht ist nicht eure Sache, von welcher Menschen, wie sie es gefeßt, auch dispensieren können. Das Recht ist Gottes Gesetz, ihr seid nur dessen Organ und Vollstrecker (siehe zu 3. B. M. 27, 29).

2. B. 32. וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס וְגו'. Schwerlich kann נוס etwas anderes als Infinitiv sein. Wollte man selbst mit Raschi eine Substantivform נוס wie מלחמה שובי מלחמה 2, 8) annehmen, so würde es doch לָנוּס heißen müssen. (Es heißt wohl: ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in die Aufnahme-stadt nehmen, selbst nicht, um nur vor dem Tode des Hohenpriesters wieder in die Heimat zurück zu kehren.

2. B. 33. וְלֹא תִהְיֶיפוּ וְגו'. הנהך, wie dessen Bedeutung in Job und Proverbien entschieden klar ist, heißt: heucheln, also eine andere und zwar eine bessere Erscheinung äußerlich darstellen, welcher die Wirklichkeit des inneren Wesens nicht entspricht. Wer also einen Menschen zum Heuchler macht, der nimmt ihm bei unveränderter äußerer Erscheinung den innern Kern. Während ענף, der Zweig, und ענב, die Traube, das treueste und vollendetste Hinausleben des inneren Seins bedeutet, ist הנהך — wie so oft bei dem ע= und ה=Wurzeln — eine Negation von ענף und ענב, es ist die äußere Zweiger-scheinung, aber der Zweig bringt keine Blüte und keine Frucht, es ist die äußere Frucht-erscheinung, aber die Frucht enthält nichts von dem edlen Saft eines segensreichen

Es heißt dort nämlich: אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות מנן שאין שומעין לו ה"ל עד אחד לא יענה מנן לאחד מן החלמידים שאמר יש לי ללמד עליו הובה מנן שאין שומעין לו ה"ל אחד לא יענה כנפש למות. Es wird damit dort die Gerichtsnorm gegeben: Zeugen haben außer ihrem Zeugnis mit keinem Worte weder belastend noch entlastend auf den Gang der Verhandlungen zu influieren. Nicht einmal eine zu Gunsten des Angeklagten sprechende Ansicht hat das Gericht von ihnen entgegen zu nehmen. Dagegen Rechtsjünger — und es waren bei jeder Gerichtsverhandlung deren neunundsiechzig, die in drei Reihen von je dreißig als Auskultatoren den Verhandlungen schweigend anwohnten und aus deren Mitte der Gerichtshof vorkommenden Falls sich ergänzte (Sanhedrin 37 a) — Rechtsjünger, הלמידים, wenn von ihnen Einer eine verurteilende Ansicht äußern zu können meinte, wurde er nicht angehört, wohl aber, wenn er glaubte, eine Rechtsansicht zu Gunsten des Angeklagten vorbringen zu können. In solchem Falle war er in die Reihen der diskutierenden Richter zuzulassen. fand man seine Ansicht bewährt, so blieb er für immer in den Kreis der Richter erhoben, fand man seine Ansicht unbegründet, so blieb er doch für den Tag in der Reihe der Richter (dieselbst 40 a und 42 a). An der zitierten Stelle werden nun zwar beide Sätze, sowohl die gänzliche Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung bei den Verhandlungen, sowie die Zulassung der Jünger mit Äußerung einer freisprechenden Ansicht, an die Worte unseres Textes geknüpft. Allein eine Interpretation unseres Textes als Quelle beider Sätze wäre ungemein schwer. Wir glauben, das eigentliche Motiv für Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung בן לזכות בן להיבא in dem von ריש לקיש gelehrten Grunde, כנגע כדמוי דמחוי משום דמחוי כדמחוי, der umso mehr für eine Äußerung der הובא gelten dürfte. Eine jede Beteiligung der Zeugen bei der Verhandlung kann ihre Unparteilichkeit verdächtigen. Selbst, wenn sie das Wort für die Freisprechung erheben, könnte es den Schein haben, als fürchteten sie eine הובא (siehe 5. B. M. 19, 19), die für sie nur nach einer Verurteilung verhängnisvoll werden könnte. Allein — so glauben wir, — in noch höherem Maße dürfte ein verurteilendes Wort von ihnen ihre ganze Aussage verdächtigen und sie dem Scheine unterstellen, als sei nicht ein objektives Vertreten des Faktums, als vielmehr die zu erzielende Bestrafung des Angeklagten das sie leitende Motiv. Diese von ריש לקיש vorgetragene Begründung ihres Ausschlusses von לזכות dürfte daher in Wahrheit das Motiv für ihre Nichtbeteiligung an den Verhandlungen überhaupt bilden, die Anknüpfung des Ausschlusses der Zeugen von der Diskussion an unseren Text nur neuemotemische אסמכתא, und dieses in Wahrheit nicht von עדים, sondern von הלמידים und deren Ausschluß von Meinungsäußerung להיבא zu verstehen sein.

In der That, nachdem zum kriminalrechtlichen Zeugnis mindestens zwei Zeugen gehören, ist ein Zeuge kriminalrechtlich überhaupt kein Zeuge und hat nicht im mindesten mehr Geltung als jeder andere. Nur als Sachverständiger könnte seine Äußerung, wie die eines jeden anderen Sachverständigen, von irgend einem Einfluß sein. Es wird hier nun gesagt: Nur dem Worte von Zeugen, das ist nach kriminalrechtlicher Sägung: zweier Zeugen, und zwar nur als Zeugnis, als Bezeugung des Faktums, ist ein Einfluß auf Verurteilung eines Angeklagten eingeräumt, ja es bildet die alleinige Basis des Urteils. Allein jeder andere und selbst ein einzelner Zeuge, der eben als einzelner kein Zeuge ist, — (und es kann ja jemand bei einem durch zwei Zeugen konstatierten und zur gerichtlichen Anklage gebrachten Vorgange ebenfalls gegenwärtig gewesen sein, ohne doch mit zu dem Zeugenpaar zu gehören, noch gehören zu können [siehe Macoth 6 b]) — ein jeder andere also, der als einzelner Zeuge kein Zeugnis, sondern nur eine individuelle Meinung aussprechen kann, ist wohl zu hören, wenn er etwas Entlastendes, nicht aber, wenn er etwas Belastendes vorbringen will, דיני

29. Es seien euch diese Bestimmungen zum Rechtsgeſetz für eure Nachkommen in allen euren Niederlaſſungen.

30. Wer einen Menſchen erſchlägt, nur nach Ausſpruch von Zeugen hat er den Mörder zu töten. Ein Zeuge aber hat nichts gegen einen Menſchen zur Todesſchuld auszuſagen.

29. וְהָיוּ אֵלֶיךָ לְכֹסֶם לְדוֹקֵת כִּשְׁפָמָה
לְדוֹרְתוֹכֶם בְּכֹל מְוִשְׁבוֹתֵיכֶם:

30. כָּל־יַמְחֶה נֶפֶשׁ לְפָנֵי עֵדִים יִרְצָה
אֶת־הָרֹצֵחַ וְעַד אֶחָד לֹא־יִעֲנֶה בְנֶפֶשׁ
לְמִיתָה:

לא. d. h. לארץ אהותו הוא שב ואינו שב למה שההויקו אבותו, אל ארץ אהותו כה, er kehrt zu ſeinem heimatiichen Veſitzthum zurück, nicht aber zu der ſozialen Stellung und amtlichen Würde, die er etwa früher in ſeiner Heimat inne gehabt, ſelbſt wenn dieſe nicht eine perſönliche Ertrungeneſchaft, ſondern eine bereits in ſeiner Familie herabgeerbte geweſen war (Madoth 13 a; — ſiehe 2. B. M. 29, 30 und 5. B. M. 17, 20; — vergl. 3. B. M. 25, 41). ריטב"א zu Madoth daſelbſt bemerkt, wie dieſer Verluſt früher beſeſſener Ehren und Ämter nur dem in die Heimat zurückkehrenden unworjächlichen Mörder eigentümlich iſt. Alle anderen Geſetzüberträter, ſobald ſie ihr Verbrechen gebüßt und ſich gebeſſert, ſind nicht nur zum Wiedereintritt in früher von ihnen beſeſſene Würden und Ämter, ſowie zur Nachfolge ihrer Väter in Amt und Würde fähig, ſondern auch für alle neuen Ämter und Würden wählbar, zu denen ſie ſich qualifizieren.

B. 29. סנהדרין נהנה בארץ ובחוצה לארץ, בכל מיטבותיכם (Madoth 7 a). So lange die Kriminaljuſtiz im jüdiſchen Lande zur Verwirklichung kommt, — es iſt dieſes an die Griſtenz des oberſten Gerichtshofs in der Steinhalle, לשכת הגזית, im Tempelheiligtum gebunden (ſiehe 5. B. M. 17, 10), אשר יגידו לך מן המקום ההוא, ועשיה על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא (Aboda Sara 8 b daſelbſt) — ſo lange iſt ſie auch in den jüdiſchen Niederlaſſungen außerhalb des Landes durch Gerichtshöfe zu handhaben, deren Mitglieder, vermöge der von der Geſetzesautorität im Lande erlangten Autoriſation, als deren Delegierte handeln.

B. 30. וְגו' ככל נפש וגו' ſcheint, wie alles folgende, Vorſchrift für das Gericht zu ſein. Es war ihm (Verſe 12, 24 u. 25) die Beurteilung, eventuelle Verurteilung und Beſtellung des גואל הדם als erſten Vollſtreckers des Urteils überwiefen. Hier wird nun ergänzt, daß nicht auf die bloße Ausſage des הדם גואל, ſondern עדים, nach Ausſage zweier Zeugen dem הדם גואל die Ermächtigung zur Tötung als רוצח erteilt werden dürfe. Das Subjekt von ירצה iſt der הדם גואל, von welchem das ganze Kapitel biſher ſowohl als dem Vollſtrecker des Todesurteils an dem Mörder als demjenigen geſprochen, dem die Tötung des zur Verweiſung in eine יבולט-Stadt Verurteilten geſtattet wird, wenn derſelbe ſeinen Verweiſungsort unwillig verlaſſen hat (ſiehe יבולט).

Das Erfordernis von mindedeſtens zwei Zeugen für ein Todesurteil, ſowie überhaupt zu einem gerichtlich zu beachtenden Zeugnis über eine Menſchenthät iſt ausführlich 5. B. M. 17, 6 und 19, 15 gegeben: על פי שנים עדים או שלשה עדים יומה המה לא יומה על פי עד אחד. לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל הטאה בכל הטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים וְגו'. Es wird daher Sanhedrin 34 a das יענה לא unſeres Textes nicht von der Zeugenausſage, ſondern von der Beteiligung an der Diskuſſion und den der Abſtimmung vorangehenden Verhandlungen verſtanden, ganz in dem Sinne wie וְגו' לא הענה על רב וגו' (2. B. M. 23, 2; ſiehe daſelbſt).

25. והצילו הקדה אתיקרפם כי
 גאל הדם והשיבו אתו הקדה אל
 עיר כולמו אשרנים שמה וישב
 בה עד ימות הכהן הגדול אשר
 קיימה אתו בצמון הקדש:

25. und es rettet die Gemeinde den Mörder aus der Hand des Bluttötenners und es läßt ihn die Gemeinde wieder zu seiner Aufnahme-stadt, wohin er geflohen war, zurückbringen, und dort hat er zu bleiben, bis der Hohepriester stirbt, den er mit dem heiligen Öle gesalbt hat.

zur Vertretung der freisprechenden Ansicht übergehen, nicht aber von freisprechender zur verurteilenden. Bei der Schlussabstimmung, גמר דין, hat er freilich seiner schließlichen Ansicht gemäß zu votieren (dieselbst 32 a; — siehe auch 2. B. M. 23, 7).

העל המישבים האלה: auf Grund dieser Rechtsordnungen, ob er zu gerichtlichem Tode, zur Verweisung in die כפרות=Städte zu verurteilen, oder frei zu sprechen ist.

B. 25. והשיבו גל הצילו גל. Wenn er zur Verweisung in eine כפרת=Stadt verurteilt wird, so sorgt das Gericht für seine Rückkehr dorthin und giebt ihm Begleitung auf dem Wege mit (Macoth 10 b). וישב בה עד יום גזי. So auch B. 28 כהן גדול וימתינו כהן הגדול ישב עד יום הכהן הגדול und dadurch ist der Begriff „כהן גדול“ hinsichtlich der heimbringenden Kraft seines Todes erweitert: בשמן אחר משיחה אחר המטובה ואחר הכרובה בכגדים ואחר שעבר משיחתו מהורין את הרוצה, daß ein durch Sattung oder ein in Ermangelung derselben nur durch Anziehen der hohenpriesterlichen Kleider (2. B. M. S. 430 und 3. B. M. S. 352) zum כהן גדול „גדול“ hinsichtlich der heimbringenden Kraft seines Todes erweitert: בשמן אחר משיחה אחר המטובה ואחר הכרובה בכגדים ואחר שעבר משיחתו מהורין את הרוצה (2. B. M. S. 430 und 3. B. M. S. 352) zum כהן גדול „גדול“, in dieser Beziehung ganz gleich stehen (siehe רישב"א Macoth dieselbst das Problem nachgewiesen, wie alle drei Arten כה"ג gleichzeitig sein können). Die Frage: ob כיימה כיון היא, ob, wenn mehrere, in dieser Beziehung gleichberechtigte כהנים אחד כהן או בכיימה אחד כהן, oder erst der Tod beider die Heimkehr gestatten, ist (dieselbst b) nicht ganz entschieden.

(Das sonstige Verhältnis eines כהן המשיח zu einem כגדים, sowie des משמש אין בין כהן המשיח: שמשן המשיחה למרובה כגדים אלא פר הבא על כל המצוה (3. B. M. 4, 3) וואן בין כהן משמש לבתן שעבר אלא פר יום הכפורים (3. B. M. 16, 3) ועשרית האיפה (3. B. M. 21, 14) זה זה שיום בעבודה יום הכפורים ומוצאים על הכהילה (dieselbst 6, 13), ואסורים על האכילה (dieselbst 7) ואינם מטמאין בקרוביהם ולא פורעים ולא פורמים (dieselbst 10, 11).

Es hat aber nur der Tod des כה"ג die heimbringende Kraft, der im Momente des Urteilschlusses, גמר דין, כהן גדול, war. Es heißt משה איתו בשמן הקדש, den er, der Angeklagte noch mitgesalbt hatte, d. h. wenn wir es recht verstehen, der gesalbt wurde, während er, der Angeklagte, noch zu der nationalen Gesamtheit gehörte, in deren Namen jeder Hohepriester ernannt wird, als er noch nicht durch seine Verurteilung aus der nationalen Gesamtheit verwiesen war, שנימשה כימי (Macoth 11 b). Stirbt der כה"ג vor der Verurteilung und seine Verurteilung erfolgt erst nach der Erneuerung eines andern, so kehrt er mit dem Tode dieses zweiten zurück. Erfolgt seine Verurteilung ohne Vorhandensein eines כה"ג, ebenso wer einen כה"ג getölet hat, oder ein כה"ג, der eine unvorsätzliche Tötung begangen, kehrt nie aus der Verweisung zurück. (ח'ספ'ו Sanhedrin 18 b או אינו יוצא או הורג כה"ג wären jedoch diese beiden letzten Fälle הורג

23. oder mit irgend einem Stein, durch welchen er sterben kann, ohne ihn zu sehen, warf er ihn auf ihn, so daß er gestorben, er ist ihm aber nicht feind und will keineswegs sein Unglück:

24. so richtet die Gemeinde zwischen dem Schläger und dem Blutannehmer auf Grund dieser Rechtsordnungen,

23. או בקל־אֶבֶן אֲשֶׁר־יָמֹות בָּהּ
בָּלָא רְאוּת וַיִּגַּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא
לֹא־אֵיבֹב לוֹ וְלֹא מִבְּקִשׁ רָעָתוֹ:

24. וַשָּׁפֵטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמִּזְכֶּה וּבֵין
גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה:

mit dem Gesichte nach Norden hervortrat, so daß wohl der Betroffene den Thäter sehen, nicht aber von ihm gesehen werden konnte, so ist der Thäter auch und frei von גלות (siehe ריטב"א 3. St.). פרט לשונא: בלא איבה. פרט es waltet bei dem שונא die Präsumtion einer solchen Jahrlässigkeit vor, die nahe an מזיד streift. בלא צדיה (B. 19) ganz entschieden die beabsichtigte Tötung, das bewußte Zielen auf den Getöteten ausdrückt, so kann hier בלא צדיה eben nur dies bewußte Zielen auf den Betroffenen ausschließen, und wenn es Macoth 7 b heißt: בלא צדיה כפר למכהוכן לצד זה והלכה לה. צדיה צדיה, daß damit der Fall ausgeschlossen ist, wenn die Absicht war, den Stein nach einer ganz anderen Seite zu werfen, er aber durch einen nicht vorherzusehenden Umstand nach der entgegengesetzten Seite geflogen, so kann dieses Abweichen von der beabsichtigten Richtung nicht in dem Begriff צדיה liegen. Vielmehr dürfte dieser Fall durch den Ausdruck צדיה nur also sich verneinen, daß der Text sagt: es fehlt nur die Absicht, das Zielen. Allein, wenn nicht nur diese Absicht fehlt, sondern es die Absicht war, den Stein in eine ganz andere Richtung zu werfen, so tritt nicht einmal גלות ein, er ist צדיה צדיה und der Thäter ist ganz frei.

B. 23. ער שיפול דרך נפילה: ויפל עליו, es ist als eine גלות verschuldende Unvorsichtigkeit nur dann zu behandeln, wenn der tödende Gegenstand von ihm abwärts gerichtet war, nicht aber, wenn er von ihm aufwärts geführt gegen seinen Willen abwärts flog. Ebenso wohl, wenn er von einer Leiter abwärts steigend auf einen Untenstehenden gefallen, nicht aber, wenn er beim Hinaufsteigen hinunter gefallen und im Fall den Untenstehenden getötet. זה הכלל כל שבדרך ירידתו גולה ושלם בדרך ירידתו אינו גולה (Macoth 7 b).

B. 24 u. 25. ושפטו העדה וגו' והצילו העדה וגו'. Wir haben bereits zu B. 12 bemerkt, wie die freisprechende Tendenz ein wesentliches Attribut der jüdischen Kriminalgerichte bildet. Schon in ihrer Zusammenfassung findet dies seinen Ausdruck. Das höchste Tribunal, סנהדרין גדולה, bestand aus einundsiebzig Gliedern, die in jeder größeren Stadt einzusetzenden kleineren Kriminalgerichtshöfe aus dreißigzwanzig, und wird Sanhedrin 2 a diese Zahl auf unsere Stelle zurückgeführt: והצילו העדה, ושפטו העדה, es müssen sich innerhalb eines Kriminalgerichtshofes eine מצלה ועדה שופטת bilden, d. h. die Schuld wie die Anschuld durch ein Behmännerkollegium, ערה, vertreten sein können. Es giebt dies die Minimalzahl von zwanzig, und damit ein Majoritätsanschlag möglich sei, der bei Kriminalfällen, wenn verurteilend, mindestens aus zwei Stimmen bestehen muß (siehe 2. B. M. 23, 2), so mußte das Kollegium aus mindestens dreißigzwanzig bestehen. Diese freisprechende Tendenz ist auch der ganzen kriminalgerichtlichen Prozedur angeprägt. Ein Gerichtshof, bei dessen Verhandlungen sich einstimmige Verurteilung gezeigt, שראו כולן להיבה, hat den Angeklagten freizusprechen (Sanhedrin 17 a). Ein Mitglied des Gerichtshofes, das bei einer kriminalrechtlichen Verhandlung eine verurteilende Ansicht geäußert, kann während der Verhandlung

19. Der Blutannehmer, der hat den Mörder zu töten; wo er ihn trifft, darf er ihn töten.

20. Auch wenn er ihn aus Haß hinabstößt oder hat etwas mit Nachstellung auf ihn geworfen, so daß er gestorben,

21. oder hat ihn in Feindschaft mit der Hand so geschlagen, daß er gestorben, so muß der Schläger hingerichtet werden, er ist ein Mörder; der Blutannehmer darf den Mörder töten, wo er ihn trifft.

22. Wenn er aber in Unvorsichtigkeit, ohne Feindschaft ihn hinabgestoßen hat, oder hat irgend ein Gerate ohne Nachstellung auf ihn geworfen,

19. גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת־
הַרְצֵחַ בְּפָגְעוֹ-בּוֹ הוּא יִמְהַנּוּ:

20. וְאִם־בְּשִׂנְאָה יִהַרְפְּנוּ אֹר־
הַשְּׂלִיךְ עָלָיו בְּצַדִּיקָה וְיָמִית:

21. אֹר בְּאֵיכָה הִכְהוּ בְּיָדוֹ וְיָמִית
מוֹת־יָוִבֶת הַמִּכְהָה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל
הַדָּם וְיָמִית אֶת־הַרְצֵחַ בְּפָגְעוֹ-בּוֹ:

22. וְאִם־בְּפְתָעֵי בְלֹא־אֵיכָה הִדְּפוּ
אֹר־הַשְּׂלִיךְ עָלָיו כְּלִי־בְלֹא־צַדִּיקָה:

Q. 19. גואל הדם וגו' בפגעו בו וגו'. Es scheint hiermit ein zweifaches gesagt zu sein. Hat das Gericht nach dem Vorangehenden (Verse 16—18) den Mörder des Todes schuldig erkannt, so hat in erster Linie der גואל הדם den gerichtlichen Tod an ihm zu vollziehen, ja, wie bereits Q. 12 bemerkt, ist kein Verwandter als גואל da, so hat das Gericht einen גואל הדם zur Vollziehung des Urteils zu ernennen (Sanhedrin 45 b). Ferner aber בפגעו בו וגו', wenn das Gericht die Vollziehung unterläßt oder er sich derselben entzieht, so ist der גואל הדם berechtigt, wo er ihn trifft, selbst innerhalb der הגזלת, das gefällte Urteil an ihm zu vollstrecken.

Q. 20 u. 21. ואם בשנאה וגו'. Bei den in Versen 16—18 angeführten Tötungen mit einem Werkzeug lassen sich die Merkmale, die einen Totschlag als Mord qualifizieren, mit größerer Klarheit präzisieren. Darum standen diese voran. Hieran schließen sich nun die Sätze: ואם בשנאה u. s. w. או באיבה u. s. w. und sagen damit, daß auch bei jeder anderen Tötungsart dieselben Momente der Kraft, des Mittels und des Erfolges zur Entscheidung der Frage ermittelt werden müssen, ob der Tod als direkte Wirkung der That des Thäters zu beurteilen sei (siehe Sanhedrin 76 a f.). — ואם גו' ידו השליך או השליך עליו. Es ist einerlei, ob er den Menschen auf das tötende Medium oder das tötende Medium auf den Menschen wirft. הרף, verwandt mit ערף, חטף, חטב, עטף, Grundbedeutung: übrig sein, die in ערף einfach hervortritt, davon הרף: als irgendwo übrig, dort nicht hingehörig, fortstoßen. חטף: etwas, als da, wo es sich befindet, nicht hingehörig, zu sich fortreißen. עץ חטב Bäume dem Walde durch Fällen entreißen. עטף: sich durch Verhüllung isolieren.

בצדיקה (siehe 2. B. M. 21, 13).

Q. 22. ואם בפתע (siehe Kap. 6, 9). (Maddoth 16 b). Es muß im Momente der tötenden Bewegung der Getroffene in einer solchen Richtung sich befunden haben, daß der Thäter בפתע, nur aus Gedankenlosigkeit von der Begegnung überrascht worden. Ging er aber 3. B. von West nach Ost, also mit dem Gesichte nach Osten an einer Straßeneinbiegung vorüber, in dem Momente, in welchem der Getroffene

gebet ihr im Lande Kenaan; Aufnahme-
städte sollen sie sein.

15. Für Israels Söhne und für
den aus der Fremde Eingetretenen und
den Beisassen in ihrer Mitte sollen
diese sechs Städte zur Aufnahme dienen,
daß dorthin jeder fliehe, der einen Tot-
schlag in Absichtslosigkeit begangen.

16. Hat jemand mit einem eisernen
Geräte einen geschlagen, so daß er ge-
storben, so ist er ein Mörder, und der
Mörder muß hingerichtet werden.

17. Hat jemand mit einem Hand-
stein, durch welchen er sterben kann,
einen geschlagen, so daß er gestorben,
so ist er ein Mörder, und der Mörder
muß hingerichtet werden.

18. Oder es hat jemand mit einem
hölzernen Handgerätes, durch welches er
sterben kann, einen geschlagen, so daß
er gestorben, so ist er ein Mörder, und
der Mörder muß hingerichtet werden.

לְבָרְכֶם וְאֵת שְׁלֹשׁ הַעָרִים תִּתְּנוּ
בְּאֶרְצוֹ בְּגִזְנוֹ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיוּנָה:

15. לְבַנְי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשֵׁב
בְּתוֹכְכֶם תִּהְיוּנָה שֵׁשׁ-הָעָרִים הָאֵלֶּה
לְמִקְלָט לָנוּם שָׁמָּה כָּל-מִצְבֵּה-נֶפֶשׁ
בְּשִׁגְגָה:

16. וְאִם-כִּכְלִי בְרֹזֶל הִכְהוּ וּנְקַט
רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת הָרָצָח:

17. וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ
הִכְהוּ וּנְקַט רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת
הָרָצָח:

18. אֹו כִּכְלִי עֵץ-יָד אֲשֶׁר-יָמוּת
בּוֹ הִכְהוּ וּנְקַט רָצַח הוּא מוֹת יוֹמָת
הָרָצָח:

B. 16. וְאִם כְּכִלֵי בְרוֹזֶל u. s. w. Von Versen 16—21 folgen erst Bestimmungen über die Modalitäten, die den vorsätzlichen Mord zur gerichtlichen Abhandlung qualifizieren. Außer den durch Zeugen und vorgängige Warnung, עדים והרראה (Kap. 15, 33) zu konstatierenden subjektiven Merkmalen des Bewußtseins und Vorsatzes, kommen noch die objektiven Umstände, die von dem Thäter in Bewegung gesetzt oder zu seinem Zwecke benutzten tödenden Mittel in Betracht, ob sie zu dem erfolgten Tode in solchem Verhältnis stehen, daß nach menschlicher Schätzung der Tod als direkte Wirkung der Handlung des Thäters zu beurteilen sei. Es ist dabei Größe, Stoff und Beschaffenheit des Werkzeugs, die dabei angewandte Kraft des Thäters, die bedrohte und getroffene Stelle, die körperliche Konstitution des Getöteten zc. vom Gerichte in Erwägung zu ziehen, wie alle diese Erwägungen in unserem Texte angedeutet sind. Es werden die verschiedenen Stoffe כְּלִי עֵץ יָד, אֶבֶן יָד, אֶבֶן עֵץ und אֶבֶן יָד steht die Beifügung יָד: יָד Beifügung יָד, d. h. ein zu handhabendes Stein, ein zu handhabendes hölzernes Gerät, und ist damit sowohl eine hinreichende Größe vorausgesetzt, als auch auf Schätzung der Kraft hingewiesen, die das Mittel in Bewegung gesetzt. Bei בְּרוֹזֶל fehlt diese Beifügung, weil nach Sanhedrin 76 b auch die kleinste Verwundung durch Eisen tödlich werden kann (siehe הוֹסֵפִי dafselbst). Darum steht auch beim Stein und dem hölzernen Geräte: אִשֶׁר יָמוּת בּוֹ, es müssen Mittel und Schlag solche gewesen sein, daß er dadurch hat sterben können, daß der erfolgte Tod darauf zurückgeführt werden kann, und endlich heißt es überall רִמּוֹת, d. h. es muß nach sachkundiger Ansicht der Tod in Folge des Schlages eingetroffen sein; dann ist er ein רָצַח, ein „Mörder“, und מוֹת יוֹמָת הָרָצַח, und es ist sein Tod durch Menschenhand zu bewirken.

12. Die Städte sollen euch zur Aufnahme dienen vor dem Mörder, und nicht sterbe der Mörder, bevor er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden.

13. Die Städte, die ihr hergeben sollt, sollen sechs Aufnahmestädte euch sein.

14. Drei der Städte gebet ihr diesseits des Jordans, und drei der Städte

12. וְהָיוּ לָכֶם הָעָרִים לְמִקְלָט
מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הַרָצֹחַ עַד-עָמְדוֹ
לְפָנֵי הָעֵדָה לְמִשְׁפָּט:

13. וְהָעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ שִׁשְׁעָרֵי
מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם:

14. אֵת שְׁלֹשׁ הָעָרִים תִּתְּנוּ מֵעַבְרַת

3. 12. גֹּאֵל (siehe 2. B. M. S. 52). גֹּאֵל ist hier derjenige, der für den getöteten Menschen auftritt und die Ahndung des Geschehenen an dem Thäter zur Geltung bringt. Es ist dies in der Regel ein Verwandter des Getöteten. Es ist aber dieses Auftreten des גֹּאֵל so wenig als sogenannte „Blutrache“ zu begreifen, daß, nach Sanhedrin 45 b, wenn kein Verwandter da ist, das Gericht einen גֹּאֵל bestellst. אִם אֵין אָחִיךָ אֲשֶׁר יִשָּׂא אֲדָמְךָ בְּיָדוֹ וְהוֹרָגְךָ בְּשׂוֹגֵג וְהוֹרָגְךָ בְּרִצּוֹן רְשָׁיִם בְּיָדוֹ אֲשֶׁר יִשָּׂא אֲדָמְךָ בְּיָדוֹ וְהוֹרָגְךָ בְּרִצּוֹן רְשָׁיִם וְהוֹרָגְךָ בְּרִצּוֹן רְשָׁיִם בְּיָדוֹ אֲשֶׁר יִשָּׂא אֲדָמְךָ בְּיָדוֹ (nach רש"י) wäre dies selbst bei גֹּאֵל der Mord widerlegt jedoch diese Ansicht und erklärt den Satz nur bei רצח.

דאדורף, וְלֹא יָמוּת הַרָצֹחַ וְגו', dorthin fliehen kann, ist dem vorgebengt, daß keiner wieder getötet werde, bevor er vor Gericht gestanden und das Gericht über den Fall entschieden hat, ob er der gerichtlichen Hinrichtung, ob der Verweisung in eine מִקְלָט-Stadt zum Schutze vor dem גֹּאֵל schuldig geworden oder gänzlich frei zu sprechen sei. So lehrt die Mishna zu Verse 24 und 25 Madoth 9 a: בתחלה אהיו שוגג ואחר מוד מקדמין לערי מקלט וכד' שולחן ומביאין אותו משם מי שנתחייב מיתה בבד' הרגתו ושלא נתחייב מיתה פטרותו מי שנתחייב גלות בחורקן אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלט Madoth 12 a wird an unserem Satze allgemein die Norm gelehrt, daß selbst bei positiver Gewißheit von der Schuld, wenn z. B. ein Mord in Gegenwart des Gerichtes geschehen, der Mörder nicht ohne vorgängige gehörige gerichtliche Prozedur hingerichtet werden dürfe, sondern daß er, bevor er hingerichtet werde, vor dem Gerichte stehen und sich rechtfertigen müsse. Die gegenwärtig gegebenen können nur als Zeugen und nicht als Richter fungieren, weil, wie Kosch Hachana 26 a mit Hinweis auf Verse 24 und 25 (siehe daselbst) gelehrt wird, bei נפשיה דיני נפשיה kein Zeuge sein darf, wer bei dem Vorgang als Zeuge gegenwärtig gewesen, nicht Richter in der Sache werden kann, weil die Aufgabe des Gerichts die möglicste Freisprechung ist, und der Eindruck des geschehenen Vorganges bei ihm nicht hinreichende Unbefangenheit voraussetzen läßt, dem Thatbestand freisprechende Seiten abzugewinnen.

העדה ist das Gericht als Repräsentant der von Gott mit Handhabung seines Rechts betrauten Gesamtheit.

3. 13. וְהָעָרִים וְגו' שש ערי מקלט הריינה. Auch die transjordanischen bereits von Moses bestimmten drei Städte treten nicht früher in Kraft, bis auch die drei im Lande bestimmt sind. Die מִקְלָט-Institution muß gleichzeitig überall im ganzen jüdischen Gebiete in Kraft treten (Madoth 9 b). הריינה (siehe 3. 11).

3. 14. ערי מקלט הריינה, bei ihnen steht die מִקְלָט-Bestimmung voran, während bei den übrigen Levitenstädten der מִקְלָט-Charakter nur sekundär ist (siehe B. 6).

4, 48) lagen nicht nur den diesseitigen ganz parallel: Hebron in Juda, Bezer in der Wüste, Sichem am Gebirge Efraim, Ramoth in Gilead, Kadesch im Gebirge Naftali, Golan in Baschan gegenüber, sondern es war auch von der Südgrenze bis Hebron genau so weit wie von Hebron nach Sichem, von Hebron nach Sichem wie von Sichem nach Kadesch, von Sichem nach Kadesch genau so weit wie von Kadesch zur Nordgrenze. Es war also von den beiden Grenzen bis zur ersten Stadt genau so weit, wie von dieser zu der nächstliegenden.

Es waren also drei gleiche Distanzen gegeben: die Entfernung von den Grenzen und die Entfernung von der ersten Stadt zur zweiten und von der zweiten zur dritten. Oder durch Fixierung dreier gleich von einander weit entfernt liegender Punkte in der Mitte wird das Land in vier gleiche Teile geteilt. Diese gleiche Teilung nennt der Text שלש. Im Munde unserer ה"ל wird überhaupt die gleiche Teilung eines gegebenen ganzen Quantums unter mehreren שלש genannt, z. B. משלשן בממון ואין משלשן במכות (Mactoth 5 a; — siehe jedoch Maschi daselbst 3 a).

מקלט kommt in ה"ל nur als מקלט in diesem Zusammenhange vor und sonst noch קלוט וקלוט שרוע וקלוט שרוע, wo es die ungespalten zusammengewachsene Klaue bedeutet. Im Munde der ה"ל kommt מקלט als das Aufnehmen eines fremden Stoffes zur bleibenden Vereinigung, z. B. bei Farben und beim Pfropfreis (Sabbat 17 b und Schebiith II, 6), obgleich es auch zum Ausdruck für eine vorübergehende Aufnahme vorkommt: קלוטת רמיה שמהנהה רמיה (Sabbat 4 a). Lautverwandt erscheint es mit גלד, wovon גלד die Haut (Job 16, 15), also die organisch den Leib umschließende Hülle, daher rabbinisch גלדאי, Gerber. Auch der zusammenziehende, starr machende Frost heißt גלד. Nach allem diesem scheint מקלט in מקלט die bleibende festhaltende Aufnahme zu bedeuten. Vielleicht bezeichnet auch das lautverwandte ילד das Hineinsetzen in die Erdwelt als die fortan den Neugeborenen bleibend ansiehende Umgebung, und das Verweisen des unvorsichtigen Mörders in die מקלט-Stadt, ist gleichsam eine zweite beschränkendere Geburt; die מקלט-Stadt ist fortan die ganze Welt des dahin Verwiesenen.

Daher auch im folgenden Verse המקלט לערים ולמקלט, והיו לכם הערים ולכם המקלט (Mactoth 13 a). Die Aufnahmestadt soll in der That die kleine Welt des dahin Verwiesenen sein. Er soll darin allen seinen Bedürfnissen vorgesorgt finden. ינום אל עביר ליה מירי דההוי ליה הוואה, heißt es 5. B. M. 19, 5, אהה הערים האלה והי יסורגה דאפיר, daß er dort ein „Leben“ finde. Die Städte selbst sollen von mittlerer Größe, nach הל' רוצה מל"ט VIII, 8 keine ummauerte, mit Wasser und Märkten für Lebensmittel versehen sein. Bei Förderung von Niederlassungen daselbst hat man darauf zu sehen, daß von allen nationalen Kategorien, בהנים ליום וישראלים, sich dort niederlassen, ja selbst für die geistigen Bedürfnisse der dahin Verwiesenen ist in dem Grade zu sorgen, daß einem dorthin verwiesenen Schüler der Wissenschaft sein Lehrer, und in gleichem Falle dem Lehrer die Schüler nachzufolgen haben (daselbst 10 a). Es bildet also in der That eine מקלט-Stadt eine ausreichende Welt im kleinen.

מכה נפש בשגגה. Es ist bereits zu 2. B. M. 21, 13 der Begriff שגגה für die unvorsichtige Tödtung dahin präzisirt worden, daß, um unter den Schutz und die Pflicht der עיר מקלט zu fallen, das Geschehene ebenso weit von זייד als von אונם, von grober Fahrlässigkeit wie von völlig unberechenbarem Zutreffen, fern sein muß, und nur eine solche Tödtung = Flucht nach עיר מקלט differt, bei welcher der eingetretene Fall zwar in der Regel nicht vorauszusetzen, jedoch bei einiger ernstern Vorsicht als immerhin möglich hätte vorzuhausein müssen (siehe daselbst). בשגגה מכלל דהוי ליה (B. R. 26 b). Der wiederholte Ausdruck בשגגה schließt den Fall aus, wenn das Vorhandensein des Leben gefährdenden Gegenstandes dem Thäter nie zum Bewußtsein gekommen war, z. B. היה אבן מינהה לו בחייו ולא הכיר בה ועמד ונפלה.

8. Die Städte, die ihr von dem Besitze der Söhne Israels gebet, sollt ihr von den größeren mehr und von den kleineren weniger sein lassen. Jeder nach Verhältnis seines Erbes, das ihnen zuteil wird, gebe er von seinen Städten den Leviten.

9. Gott sprach zu Mosche:

10. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr den Jordan überschreitet zum Lande Kanaan hin,

11. so sollt ihr euch in entgegenkommender Lage Städte bestimmen, Aufnahmestädte sollen sie euch sein; dorthin fliehe ein Mörder, der einen Totschlag in Absichtslosigkeit begangen.

8. וְהָעָרִים אֲשֶׁר הִתְּנוּ מֵאֲהוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הָרֶבֶב תִּרְבוּ וּמֵאֵת הַקָּעִט תִּבְעִימוּ אִישׁ כְּכֹף נַחְלָתוֹ אֲשֶׁר וְנַחְלֹ וְתֵן מֵעָרָיו לְלוּוִיִּם: פ שׁ שׁ (שׁבִיעִי). 9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־

מֹשֶׁה לֵאמֹר:

10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אַרְצָה בְּנָעִן:

11. וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְגַם שָׂמֶיהָ רִצָּה מִכָּה־נֶפֶשׁ בְּשָׁנָה:

וג'. Außer diesen sechs ערי מקלט wurden noch zweiundvierzig Städte den Leviten gegeben. Durch dieses ועליהם ist diesen zweiundvierzig Städten sekundär auch das מקלט-Recht erteilt. Allein ihre nächste Bestimmung ist: Levitenstadt zu sein. Darans fließt ein zweifacher Unterschied zwischen ihnen und den sechs eigentlichen מקלט-Städten. Wenn in ihnen ein unabsichtlicher Totschläger seinen Aufenthalt nimmt, so hat er dafür Abgaben zu tragen, und ferner gewähren sie ihm nur Schutz, wenn er sie mit der ausgesprochenen Absicht des schutzsuchenden Aufenthalts betritt, während die sechs eigentlichen מקלט-Städte ihm diesen Schutz gewähren, selbst wenn er sich nur zufällig in ihnen befindet, ja selbst, wenn er von ihrer schützenden Kraft gar kein Bewußtsein hat (Maddoth 10 a und 13 a).

B. 10. בי אהם עוברים וג'. Das Land des göttlichen Gesetzes ist um der Menschen willen da. Sein höchstes Produkt, Ziel und Zweck des ganzen ihm zugewandten Gottessegens, ist jede von ihm genährte, der Verwirklichung des Gesetzesgesetzes durch seine Mittel geweihte Menschenseele. Das Land wird allen nur unter der Bedingung der unantastbaren Heiligachtung einer jeden dem Gesetze heiligen Menschenseele gegeben. Ein Tropfen unschuldig vergossenes, unbeachtet gebliebenes Blut löst eine Mäße an dem Band, das das Land mit der Nation und beide mit Gott verknüpft (siehe Verse 33 u. 34). Dieser Heiligachtung des Menschenlebens soll sofort bei der Besitznahme des Landes Ausdruck und in der Verteilung des Landes selbst die Gesetzesinstitution geschaffen werden, auf welche bereits in den Grundzügen der sozialen Rechtsordnungen (2. B. M. 21, 13) hingewiesen ist.

B. 11. והקריהם לכם וג', ihr sollt euch Städte in solcher Lage bestimmen, daß sie sich, ungesucht, von selbst dem Flüchtigen darbieten (siehe zu 1. B. M. 24, 12).

Dieses והקריהם לכם wird 5. B. M. 19, 3 näher also präzisiert: הבין לך הדרך, ושלישה את גבול את ארצך וג', die Wege dahin sollen immer in gutem, von allem Hindernis freien Zustande erhalten, nach Maddoth 10 b mit Wegweisern versehen, und die Städte in gleichen Distanzen von einander entfernt sein. Die drei transjordanischen (5. B. M.

4. Die Weichbilbe der Städte, die ihr den Leviten gebet, seien von der Stadtmauer und dem Außenraum tausend Ellen im Umkreis.

5. Ihr messet aber von außerhalb der Stadt die Ostseite zweitausend Ellen, die Südseite zweitausend Ellen, die Westseite zweitausend Ellen, die Nordseite zweitausend Ellen und die Stadt in der Mitte; dies werde ihnen zu Weichbilden der Städte.

6. Und die Städte, die ihr den Leviten geben sollt, sind zuerst die sechs Aufnahmestädte, die ihr bestimmen sollt, daß dahin der Mörder fliehe; und zu ihnen gebet ihr noch zweiundvierzig Städte.

7. All die Städte, die ihr den Leviten gebet: achtundvierzig Städte, sie und ihre Weichbilbe.

4. וּמִגֵּרְשֵׁי הָעָרִים אֲשֶׁר תִּהְיוּ לְלוּיִם כִּמְדַר הָעִיר וְהוֹצָה אֵלָיךְ אִמָּה סָבִיב:

5. וּמִדְרָם כְּהֵינֵן לְעִיר אֶת־פְּאַתֶּיךָ קִדְמָה אֶלְפִים בְּאַמָּה וְאַת־פְּאַת־יָמֶיךָ אֶלְפִים בְּאַמָּה וְאַת־פְּאַת־צָפוֹן אֶלְפִים בְּאַמָּה וְאַת־פְּאַת־מִזְרָח אֶלְפִים בְּאַמָּה וְהָעִיר בְּתוֹךָ וְזֶה יִהְיֶה לָהֶם כִּמְדַרְשֵׁי הָעָרִים:

6. וְאֵת הָעָרִים אֲשֶׁר תִּהְיוּ לְלוּיִם אֵת שֵׁשׁ־עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּהְיוּ לָנֶם שָׁמָּה קִרְבָנָם וְעִלֵּיתָם תִּהְיוּ אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר:

7. כָּל־הָעָרִים אֲשֶׁר תִּהְיוּ לְלוּיִם אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנֶה עִיר אֶתְהֵן וְאֶת־כִּמְדַרְשֵׁיהֶן:

auch in dem ganzen Levitengebiet keine Gräber (außer für den dahin geflohenen רוצח לכל היהם לחיים נהנו ולא לקבורה) angelegt werden.

B. 4. Die tausend Ellen begannen nicht gleich an der Mauer, sondern erst והוצה אלף אמה, nach dem unmittelbar zur Stadt zu rechnenden Außenraum, כדמד, וְהוֹצָה אֵלָיךְ אִמָּה (Gruwin 57). Es sind dies die „siebzig Ellen und darüber“, die überall noch zur Stadt gerechnet werden, עיבורו של עיר, so daß auch die zweitausend Ellen des היום am Sabbath erst nach diesen siebzig Ellen beginnen (daselbst). Diese „siebzig Ellen und darüber“ sind der Durchmesser eines Quadrats von fünftausend Quadratellen, welches dem Flächeninhalt des hundert Ellen langen und fünfzig Ellen breiten Umraumes (חצר) des כִּשְׁבֵן entspricht.

B. 5. וכרהם וגו'. Vers 4 waren dem מִגְרַשׁ der Stadt nur tausend Ellen zugewiesen. Jenwärts dieses מִגְרַשׁ waren der Stadt noch tausend Ellen zugeteilt, die zu זרמים verwendbar waren (siehe zu 3. B. M. 25, 34). Im Ganzen waren daran zweitausend Ellen nach jeder Seite hin der Stadt zuzumessen. Im weiteren Sinne heißt dieser ganze Raum מִגְרַשׁ.

B. 6. וְאֵת הָעָרִים וְגו' אֵת שֵׁשׁ עָרֵי הַמִּקְלָט וְגו'. Diese wiederholte Affixativkonstruktion soll wohl sagen, daß die sechs zuerst zu מקלט ערי bestimmten Städte (B. 13) zugleich den Leviten übergeben werden sollen. In erster Linie bleiben sie jedoch ערי מקלט, so daß die dorthin sich flüchtenden unabsichtlichen Totschläger den Leviten für ihren Aufenthalt keinerlei Abgaben zu zahlen hatten (Maccoth 13 a). Nach Rašchi (daselbst) scheint ihnen sogar unentgeltliche Wohnung haben gewährt werden müssen. ועלֵיהֶם הָהֵנוּ

27. Und für den Stamm der Söhne Mischers als Fürst: Achihud, Sohn Schelomis.

28. Und für den Stamm der Söhne Raftalis als Fürst: Pedahel, Sohn Amihuds.

29. Diese sind es, welche Gott bestellt hat, Israels Söhne im Lande Kanaan in ihren Besitz einzusetzen.

Kap. 35. V. 1. Gott sprach zu Mose in den Eiden Moabs am Jordan vor Jericho:

2. Verpflichte Israels Söhne, daß sie den Leviten von dem Erbe ihres Besitzes Städte zum Wohnen geben; und ein Weichbild zu den Städten gebt ihr den Leviten zu ihrer Umgegend.

3. Die Städte seien ihnen zum Wohnen, und ihre Weichbilde seien für ihr Vieh, für ihre bewegliche Habe und für all ihren Lebensbedarf.

27. וְלַמִּטָּה בְּנֵי־אִשֶּׁר נָשִׂיא אֶחֱיהוּד
בֶּן־שְׁלֹמִי:

28. וְלַמִּטָּה בְּנֵי־נַפְתָּלִי נָשִׂיא
פְּדַחֵאל בֶּן־עֲמִיחֻד:

29. אֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לְנַחֵל
אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: פ

לְהַחֲמִישׁ. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
בְּעַרְבַת מִיָּאָב עַל־יַרְדֵּן וְרָחַו לְאַחֶיךָ:

2. צִוֵּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַנוּ לְלֵוִים
מִנַּחֲלַת אֲחֵיהֶם עָרִים לְשֹׁכֵת וּמִגְרָשׁ
לְעִירִים כְּכִיכֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לְרוּחָם:

3. וְהָיוּ הָעָרִים לָהֶם לְשֹׁכֵת
וּמִגְרָשֵׁיהֶם יִהְיוּ לְכֹהֲנֵיהֶם וְלַרְבָּעָם
וְלִכָּל מִנְתָּם:

geführt, *למיטה בני דן, למיטה בני שמעון*, nur von Juda und Benjamin heißt es: *למיטה בנימין, למיטה יהודה*. Vielleicht liegt diesem die Anschauung zu Grunde: *מיטה בני* begreift den Stamm als höhere Einheit, welcher die einzelnen *בני* sich unterordnen. Juda und Benjamin aber, auf deren Gebiet das Nationalheiligtum errichtet werden sollte, sollen eben darum nicht als höhere Einheit der ihnen Zugehörigen, sondern selbst nur in ihrer Zugehörigkeit an die nationale Gesamtheit, als „Zweig“ des nationalen Ganzen gedacht werden, daher nicht: *מיטה בני יהודה, מיטה בנימין*, sondern: *מיטה יהודה, מיטה בנימין*. Vielleicht erklärt sich daraus auch noch eine Eigentümlichkeit. Bei allen Stämmen werden die Vertreter nach ihrer Würde ausdrücklich als *נשיא* aufgeführt, nur nicht bei Juda, Simeon und Benjamin. Erwägen wir, daß Judas und Benjamins Gebiet als nächste Peripherie des auf ihrem Boden zu errichtenden Gottesheiligtums gedacht werden konnte, und daß Simeons Gebiet eigentlich nur eine Enklave von Juda bildet: so mochte es an die Hand gegeben erscheinen, dem Gedanken an die im Heiligtume repräsentierte Herrschaft Gottes und seines Gesetzes gegenüber keines andern in der Beziehung seiner Herrschervürde zu gedenken.

Kap. 35. V. 2. *וכגרש לערים* (siehe 3. B. M. 25, 24). *סביבותיהם*. Da *עיר* femininum ist, so kann sich *סביבותיהם* nur auf *לויים* beziehen. Das Weichbild wird den Städten beigegeben, damit die Leviten nicht nur Städte, sondern auch eine Umgegend als Eigentum haben.

V. 3. *והיו וגר*. *וכגרשהם* der Leviten. *ולכל* nach *Medarim 81 a* für jede zur Gesundheitspflege notwendige Handtierung; 3. B. zur Wäsche. So heißt *Jesaias 57, 10*: *היה ירך* die Lebenskräftigkeit deiner Hand. Nach *Maasoth 12 a* durften

18. Und je einen Fürsten vom Stamme nehmet ihr, das Land in Besitz zu nehmen.

19. Dies sind die Namen der Männer: für den Stamm Jehuda Kaleb, Sohn Jefunnehs.

20. Und für den Stamm der Söhne Schimons: Schemuel, Sohn Amihuds.

21. Für den Stamm Benjamin Gidad, Sohn Kislons.

22. Und für den Stamm der Söhne Dan als Fürst: Buchi, Sohn Joglis.

23. Für die Söhne Josefs, für den Stamm der Söhne Menasches als Fürst: Ghanniel, Sohn Gfods.

24. Und für den Stamm der Söhne Gfraims als Fürst: Kemuel, Sohn Schiftans.

25. Und für den Stamm der Söhne Sebuluns als Fürst: Gsizafan, Sohn Paruachs.

26. Und für den Stamm der Söhne Zifachars als Fürst: Paktiel, Sohn Mjans.

18. וְנָשִׂיא אֶחָד נָשִׂיא אֶחָד לְכַמֶּנֶה תִּקְחוּ לְנֵהַל אֶת־הָאָרֶץ:

19. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים לְכַמֶּנֶה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן־יִפְנֵה:

20. וְלְכַמֶּנֶה בְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁמוּאֵל בֶּן־עִמְיֹהוּד:

21. לְכַמֶּנֶה בְנֵימִן גִּידָד בֶּן־כִּסְלוֹן:

22. וְלְכַמֶּנֶה בְנֵי־דָן נָשִׂיא בְּכִי בֶן־יֹגְלִי:

23. לְבְנֵי יוֹסֵף לְכַמֶּנֶה בְנֵי־מְנַשֶּׁה נָשִׂיא חַנְיָאֵל בֶּן־גֹּפֹד:

24. וְלְכַמֶּנֶה בְנֵי־אֶפְרַיִם נָשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן־שִׁפְטָן:

25. וְלְכַמֶּנֶה בְנֵי־זְבוּלוֹן נָשִׂיא אֶלְעָזָר בֶּן־פְּרֻזָּה:

26. וְלְכַמֶּנֶה בְנֵי־יִשָּׁשָׁר נָשִׂיא פֶּלְטִיאֵל בֶּן־עֵזָן.

zugewiesenen Landesteil „in Besitz nehmen“ und dessen entsprechende Verteilung unter die Familien und erbberechtigten Männer vollziehen. Indem diese Männer hier als Vertreter der Stämme, Familien und einzelnen bestellt sind, so stehen sie als Bevollmächtigte aller Erbberechtigten da, und was sie für dieselben vollziehen, ist rechtsgültig und endgültig vollzogen (Naschi). So wird Kiduschin 42 a auch hierauf die Vollmacht der gerichtszeitig zur Erbteilung für Waisen bestellten Vormünder und die auch später von den mündig gewordenen Waisen unanfechtbare Rechtsgültigkeit ihrer Abmachungen gegründet: מִנֵּן לַיהוּדִים שְׂבָאוֹ לְחַלֵּק כְּנֹכַחֵי אֲבֵיהֶם שְׁבִית דִּין מַעֲמִידִין לָהֶם אֶפְסוּרוֹס: לחוב ולזכות הלמוד ליור נשיא אחד נשיא אחד מומטה תקחו.

W. 19—28. ואלה שמות האנשים. Die Reihenfolge, in welcher hier die Stämme und ihre Vertreter behufs der Landesverteilung genannt werden, entspricht in bemerkenswerter Weise ganz der Lage, in welcher, von Süd nach Nord gerechnet, die Stämme neben einander und nach einander ihre Niedertassung im Lande erhielten. Juda, Simeon, Benjamin, nahmen den Süden ein, — Dan, Menasse und zwischen beiden Gfrajim die Mitte, — Zifachar, Sebulun, Acher, Kaskati den Norden. Wenn später die durchs Los zu treffende Gebietsanweisung der Stämme durch den Ausspruch der göttliche Bestätigung erhielt (siehe Kap. 26, 55), so war bereits deren providentielle Voransichtsbestimmung in diesen Sätzen und ihrer Reihenfolge gegeben. — Alle Stämme werden hier bei Anordnung der Landesverteilung als „בני“ auf-

10. Ihr bezeichnet euch dann zur Ostgrenze das Gebiet von Chazar Enon nach Schemam.

11. Und es geht die Grenze von Schemam nach dem Mibla zu von Osten Kjin hinab, die Grenze geht sodann hinab und streicht an das Ufer des Kinerethjees ostwärts.

12. Sodann geht die Grenze den Jarden hinab, und ihre Ausgänge bilden das Salzmeer. Dies sei euch das Land nach seinen Grenzen ringsum.

13. Da gebot Moseh Israels Söhnen: Dies ist das Land, das ihr euch durchs Los zum Besitze verteilen sollt, welches Gott geboten hat, den neunundeinhalb Stämmen zu geben;

14. Denn der Stamm der Söhne Reuben nach ihrem Väterhaus und der Stamm der Söhne Gad nach ihrem Väterhaus und der halbe Stamm Menasche haben ihr Erbteil empfangen.

15. Die zwei Stämme und der halbe Stamm haben ihr Erbteil diesseits des Jardens bei Derecho ostwärts zur Morgenseite empfangen.

16. Gott sprach zu Moseh:

17. Dies sind die Namen der Männer, die für euch das Land in Besitz nehmen sollen: der Priester Eleasar und Jehoschua Sohn Nuns.

10. וְהֵאָזַיְתֶם לְכֶם לְגָבוֹל קְדֻמָּה כַּחֲצֵר עֵינֵי שְׁכֵמָה:

11. וְיָרַד הַגָּבֹל מִשְׁפַּם הַרְבֵּלָה מִקְדָּם לְעֵינֵי וְיָרַד הַגָּבֹל וּמָחָה עַל־כְּתֹף יַם־פְּנִינֹת קְדֻמָּה:

12. וְיָרַד הַגָּבֹל הַיַּרְדֵּנָה וְהָיוּ תוֹצְאוֹתָיו יַם הַיַּמֶּלַח זֹאת תִּהְיֶה לְכֶם הָאָרֶץ לְגָבֻלְתֶּיהָ סָבִיב:

13. וַיִּצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּתְנַחֲלוּ אֹתָהּ בְּגוּרֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לְתֵת לְתַשְׁעַת הַמִּטּוֹת וַחֲצֵי הַמִּטָּה:

14. כִּי לָקְחוּ מַטֵּה בְנֵי הָרְאוּבֵנִי לְבֵית אֲבֹתָם וּמַטֵּה בְנֵי־הַגָּדִי לְבֵית אֲבֹתָם וַחֲצֵי מַטֵּה מְנַשֶּׁה לָקְחוּ נַחֲלָתָם:

15. שְׁנֵי הַמִּטּוֹת וַחֲצֵי הַמַּטֵּה לָקְחוּ נַחֲלָתָם מֵעַבְרָה לְיַרְדֵּן וְרָחוּ קְדֻמָּה מִיַּרְדֵּן:

16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

17. אֵלֶּה שְׁמֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִנְחֲלוּ לְכֶם אֶת־הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נּוּן:

В. 10. וְהֵאָזַיְתֶם לְכֶם, וְהֵאָזַיְתֶם, von אזה. Wie ההאזה, z. B. in רעד בית רעד (5. B. M. 5, 21), das Streben nach Erweiterung seines Besitzkreises, nach Hineinziehen eines Gegenstandes in den Kreis seines Habens bedeutet, so steht es hier ganz eigentlich dafür: durch Ziehen einer Linie anzugeben, wie weit sich unser Besitzkreis, hier das Landesgebiet, erstrecken und was innerhalb desselben fallen sollte. Wenn hier vielleicht, der Örtlichkeit gemäß, die Grenzlinie eine Ausbiegung machen sollte, so wäre der Ausdruck in noch höherem Grade bezeichnend (vergl. קוה und יקו).

В. 17. אֵלֶּה שְׁמֹת הָאֲנָשִׁים. Unter Eleasars und Josuas Aufsicht und Leitung als Vertreter der Gesamtheit soll jeder Stammesfürst „für seinen Stamm“ den demselben

sei euch die Südgrenze nach Osten das Ende des Salzmeeres.

4. Dann wendet sich euch die Grenze von Süden der Anhöhe Utrabim zu, geht nach Zin hinüber, und ihre Ausgänge sind im Süden von Kadeisch Barnea. Sie geht sodann nach Chazar Adar hinaus und nach Azmon hinüber.

5. Es wendet sich die Grenze von Azmon dem Bache Mizrajim zu, und ihre Ausgänge hinan zum Meere.

6. Und die Westgrenze: sie sei euch das große Meer und dessen Gebiet. Dies sei euch die Westgrenze.

7. Und die Nordgrenze sei euch dies: Von dem großen Meere zieht ihr euch eine Linie bis zum Berge Hor,

8. vom Berge Hor zieht ihr eine Linie bis zum Wege nach Chamath, und die Ausgänge der Grenze seien gegen Zedad;

9. Sodann geht die Grenze nach Sifron hinaus, und ihre Ausgänge seien Chazar Enon. Dies sei euch die Nordgrenze.

זָן עַל־יְדוֹ אֲדוּם וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל
וְגַב כַּתְּמָה וְסוּחַתְמָה הַקְּדִמָּה:

4. וְנָסַב לָכֶם הַגְּבוּל מִכְּנָב
יֵלְכֶנּוּ אֶתְּ עַקְרֵיבִים וְעִבְרָה זִינָה וְהָיָה
לְיָמֵי הַיּוֹצֵאתוֹ מִכְּנָב לְהַרְשׁ בְּרַנְעַע וְיֵצֵא
הַצֶּדֶר־אֲדָר וְעִבְרָה אֶתְּ אֲזֹמֹן:

5. וְנָסַב הַגְּבוּל מֵעֵצְרַיִם נַחֲלָה
מִצְרִיִּם וְהָיָה הַיּוֹצֵאתוֹ הַיָּמָה:

6. וְגְבוּל יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַגָּדוֹל
וְגְבוּל וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל יָם:

7. וְהָיָה־הִנֵּה לָכֶם גְּבוּל צִפּוֹן כִּי
הַיָּם הַגָּדוֹל תִּתָּן לָכֶם הַר הַהָר:

8. כִּתְּרֵהוּ הַהָר תִּתָּן לָכֶם תְּמַת
וְהָיָה יוֹצֵאת הַגְּבֹל צִדָּדָה:

9. וְיֵצֵא הַגְּבֹל וְכַרְמֵהוּ וְהָיָה הַיּוֹצֵאתוֹ
הַצֶּדֶר עֵינֹן וְהָיָה־הִנֵּה לָכֶם גְּבוּל צִפּוֹן:

B. 4. וְנָסַב גְּבוּל יָם וְעִבְרָה גְּבוּל יָם וְיֵצֵא גְּבוּל יָם eine Uebersetzung dieser geographischen Grenzbestimmungen des heiligen Landes muß auf Genauigkeit verzichten, da die bezeichnenden Ausdrücke nicht an der topographischen Wirklichkeit präzifiziert werden können, weil eine gegenwärtige Bestimmung der Örtlichkeiten, welche die Stützpunkte dieser Grenzlinien bilden, nur auf wenig sicheren Vermutungen beruht.

B. 6. הַיָּם הַגָּדוֹל וְגְבוּל יָם, nach Gittin 8 a das mittelländische Meer und ein innerhalb der Grenzen Palästinas fallendes Inselgebiet. הַנְּסִיב שְׂבִים. Von den Ammonsbergen, dem הַהָר הַהָר des B. 7, der nordwestlichen Spitze der Landesgrenze, ist nämlich eine das הַגָּדוֹל יָם von Nord nach Süd durchschneidende Linie bis zum כִּצְרִים נַחַל im äußersten Südwesten (B. 5) zu ziehen. Was innerhalb dieser Linie ostwärts liegt, gehört zu אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, alles außerhalb im Westen dieser Linie liegende zu אֶרֶץ חֵזֶק.

B. 7. הַהָר הַהָר, die Form הַהָר giebt sich als Piel von einer Wurzel הָרָה. הָרָה hieße die Richtung von einem Punkte zu einem anderen bezeichnen. Verwandt damit העָרָה: immerfort von einem Punkte zu einem anderen sich bewegen, herumirren. Vielleicht auch הָרָה das Hin- und Herschweben des Adlers, bevor er sich auf einen bestimmten Punkt niederläßt. הַהָר הַהָר nicht zu verwechseln mit dem Berge gleichen Namens im Südosten, auf welchem Aharon starb, während dieser im äußersten Nordwesten des Landes liegt.

von ihnen übrig laffet, zu Gehegen in euren Augen und zu Stacheln in euren Seiten; sie werden euch auf dem Boden, den ihr bewohnet, feindlich bedrängen.

56. Es wird dann geschehen, daß, wie ich vor hatte, ihnen zu thun, ich euch thun werde.

Kap. 34. V. 1. Gott sprach zu Mose:

2. Verpflichtete Israels Söhne und sage ihnen: Wenn ihr zu dem Lande Kenaan kommet, ist dies das Land, das euch in Besitz zufallen soll, das Land Kenaan nach seinen Grenzen.

3. Es sei euch Südspitze von der Wüste Sin an Edoms Seite, und es

מִהֶם לְשָׂכִים בְּעֵינֵיכֶם וְלַצְּנִינִים בְּצַדֵיכֶם וְצָרְרוּ אֹתְכֶם עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם וְשָׂכִים בָּהּ:

56. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לְעֵלְמֵית לְהֵם אֲנִיטָה לָּבָם: פ

לד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. צוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־אַתֶּם בָּאִים אֶל־הָאָרֶץ כְּנָעַן וְאֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפְּל לָבָם בְּנִתְחָלָה אֲרִזוֹן בְּנֵנֶן לְגַבְלֹתֶיהָ:

3. וְהָיָה לָבָם כַּאֲשֶׁר תִּגְבַּר בְּיַד־דְּבַר

gegen die polytheistischen Bewohner werdet ihr auch tolerant gegen den Polytheismus (vergl. 2. B. M. 34, 15 u. 16). Mit dieser dem Polytheismus im Gotteslande Berechtigung einräumenden Tuldung küßt ihr aber selber die Integrität eurer Gotthörigkeit, die Berechtigung und den Schutz eures Daseins im Lande ein, und wie Gott seinen Schutz euch wegzieht, werden die Geduldeten eure Dränger und Feinde in eurem eigenen Lande. Das ganze Buch der Richter ist nichts als Geschichte der Verwirklichung dieser nicht beachteten Warnung.

V. 56. וַיְהִי כַּיֵּן. Endlich werdet ihr so des Gotteslandes unwürdig werden, daß Gott euch so aus dem Lande vertreiben wird, wie es seine Absicht war, die Völker durch euch vertreiben zu lassen. דְּבַרִּי דְּבַר (siehe 1. B. M. 27). דְּבַר: sowohl in etwas die Ähnlichkeit von etwas Vorhandenem erkennen und aussprechen, als auch, wie hier, sich die Vorstellung von etwas machen, das erst werden soll, etwas beabsichtigen, vorhaben.

Kap. 34. V. 2. אֶרֶץ בְּנֵנֶן לְגַבְלֹתֶיהָ. Eine genaue Grenzbestimmung des Landes ist auch für die מצות התלויה בארץ wie מצותה מעשרה ושביעיה folgerichtig, da deren ursprüngliche Verpflichtungskraft auf diese Grenzen beschränkt ist. Erst nachdem die Besitznahme von diesem hier präzipierten ארץ vollständig vollzogen ist, können auch andere eroberte Länder der קדושת הארץ und der an diese sich knüpfenden Pflichten teilhaftig werden. Deshalb auch den von David eroberten Provinzen ארם צִבְחָה und דְּמִשְׁק (Sam. II. 8, 5 u. 6) unter dem Gesamtnamen כִּירִיא die קדושת הארץ nur כִּירִיא zuerkannt war. Die Besitznahme des eigentlichen Geseßesbodens war noch nicht ganz vollzogen, war doch selbst Jerusalem noch nicht ganz in jüdischen Händen. Die Eroberung von Syrien ward daher gar nicht als nationales Unternehmen betrachtet und durch die Bezeichnung יְהוּדָה von dem gesellschlichen קדושה=Charakter ausgeschlossen. Ist es doch selbst nicht entschieden, in wie weit das transjordanische Land der dritthalb Stämme in die eigentliche קדושת הארץ mitbegriffen war. (Aboda Sara 21 a הוּסְבָה דַּאֲרֵי וְגַבְלֵיהּ וְגַבְלֵיהּ דְּגִטִּין 8 b. — Siehe ferner zu 5. B. M. 30, 5.)

2. 3. אֶרֶץ בְּנֵנֶן die südlichste Spitze im Osten.

53. Ihr sollt das Land erst zur Besitznahme säubern und dann euch darin niederlassen; denn euch habe ich das Land gegeben, es in Besitz zu nehmen.

54. Ihr erteilt euch das Land durchs Loß nach euren Familien, dem Zahlreichen vermehrt ihr sein Erbe und dem Geringern an Zahl verringert du sein Erbe; dorthin, wohin sein Loß ihm herausgekommen, soll es ihm werden; nach den Stämmen eurer Väter erteilt ihr euch den Besitz.

55. Wenn ihr aber die Bewohner des Landes nicht vor euch vertreiben werdet, so werden diejenigen, die ihr

53. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ וַיִּשְׁבְּתֶם
בָּהּ כִּי לָכֵם נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּ
אֹתָהּ:

54. וְהִתְנַחֲלֶתֶם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוּרְלָ
לְמִשְׁפַּחַתְיִכֶם לְרֹב תִּרְבּוּ אֶת־נַחֲלָתוֹ
וּלְצָטִימ תִּצְטִימ אֶת־נַחֲלָתוֹ אֶל־אֲשֶׁר־
יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוּרְלָ לֹו יִהְיֶה לְכִסּוֹת
אֲבֹתֵיכֶם הַתְּנַחֲלוּ:

55. וְאִם־לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת־יֹשְׁבֵי
הָאָרֶץ מִבְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ

סכה, dieser Plural weist ganz entschieden darauf hin, daß die Wurzel סכה ist und nicht סכח, wie wir 3. B. M. 26, 1 als möglich ausgesprochen haben. Es heißt hier nicht משכיהם אבני משכיהם, sondern משכיהם und umfaßt dies wohl alle bestimmte Gedankenerregungen bezweckenden sämtlichen Darstellungen; wir haben es daher Symbole übersezt, als das zunächst entsprechende. So auch משכיות לכב (Ps. 73, 7). Die tantverwandten Wurzeln שכח, שנה, שגע bezeichnen alle eine intensive Gedankenerichtung auf etwas (siehe 1. B. M. S. 128).

והתנחלתם (siehe 3. B. M. S. 385). ומה כל צלמי מסכהם sind wohl die öffentlichen Lehnmittel der polytheistischen Weltanschauungen, ומה כל צלמי מסכהם die plastischen Darstellungen ihrer Götter, כמות die Opferstätten des Naturkults.

B. 53. Ihr müßt das Land erst durch Entfernung aller polytheistischen Spuren zu eurer ירושה fähig machen, dann erst könnt ihr euch darin niederlassen. So lange polytheistische Bewohner und polytheistische Denkmäler darin sind, ist eure ישיבה keine ישיבה (siehe zu 2. B. M. 32, 12 f.). כי לכם nicht kraft eigner Machtvollkommenheit habt ihr das Land, es ist Gottes Wille und Gottes Macht, denen ihr das Land verdanket, und auch bei der Verteilung des Landes (B. 54) habt ihr nicht willkürliche Normen, sondern Gottes Weisung und Gottes Entscheidung zu folgen. Daher könnt ihr euch nicht der ersten Vorbedingung entschlagen, unter welcher Gott euch das Land überweist.

B. 54. והתנחלתם (siehe zu Kap. 26, 52—56). בגורל, in einer durch אורים וחומים bestätigten Weise (siehe daselbst). Jedem aber, dem durch ein von Gott bestätigtes Loß ein Landestheil angewiesen worden, dem war eben damit die Aufgabe erteilt, es zuvor durch Vertreibung der Bewohner und der polytheistischen Denkmäler für seine Besitznahme bereit zu stellen.

B. 55. לשבים בעיניכם, שכן und שוך, offenbar verwandt mit סכך und סוג, bedeutet eine Dornabwehr, eine Dorneinhegung. סו: סוכה בסירים: הושיע (Hosae 2, 8), הסר משוכתו והיה לבער, הסר משכתיך (Zefaja 5, 8), משכתי סו: (Prov. 15, 19). Der Sinn ist daher wohl: die polytheistischen Bewohner, die ihr im Lande lassen werdet, werden zu einem Wegege um ihr polytheistisches Unwesen werden, so daß sich dieses Unwesen eurer Einsicht und Aufsicht und eurem verwerfenden Urteil entzieht. Mit der Toleranz

49. Sie lagerten am Garten von Beth Hajeſchimoth bis Abel Haſchitim in den Öden Moabs.

50. Gott ſprach zu Moſche in den Öden Moabs am Garten vor Jerecho:

51. Sprich zu Iſraels Söhnen und ſage ihnen: Wenn ihr den Garten überſchreitet in das Land Kanaan,

52. ſo ſollt ihr alle Bewohner des Landes vor euch vertreiben und alle ihre Symbole vernichten; alle ihre Gußbilder ſollt ihr vernichten und alle ihre Anhöhen ſollt ihr zerſtören.

49. וַיִּחַנו עַל־הַיַּרְדֵּן כִּבְיֹת הַיְשֻׁבֹת
עַד אֲבֵל הַשִּׁטִּים בְּעֶרְבַת מוֹאָב׃ ׀
שְׁלִישִׁי (חַמִּישִׁי). 50. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־
נֹשֵׂה בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן וַיֹּרְחוּ
לְאֹמְרֵי׃

51. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם גְּבָרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן
אֶל־עַרְוֵן בְּנֵינֹו׃

52. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ׃
מִפְּנֵיכֶם וְאֲבֹדְתֶם אֶת כָּל־מִשְׁכֵּי־תֶּם
וְאֵת כָּל־צִלְמוֹת צִבְבֹתֶם הָאֲבָדוּ וְאֵת
כָּל־בְּמִיתָם תִּשְׁמְדוּ׃

W. 49. מבית הישיבת עד אבל השטים, nach Joma 75 a eine Strecke von 3 פרסאות = 12 מיל, daher das החום=Maß von 12 מיל, nach der Ansicht, daß החומין (siehe zu 2. B. M. 16, 29).

W. 51. דבר וגו'. Schon 2. B. M. 34, 12 j., nach der Wiedererrichtung des durch die Egelfünde gestörten Gottesbundes, war im Hinblick der den im Volke vorhandenen fremden Elementen leider nur zu gut gelungenen Verführung die Warnung ausgesprochen, bei der einstigen Niedertassung im Lande die polytheistischen Bewohner samt ihren polytheistischen Denkmälern nicht unter und neben sich zu dulden (siehe daselbst). Hier an der Grenze, im Hinblick des Landes und vor der nach seinen Grenzen genauen Präzisierung des der Verwirklichung des Gesetzes geweihten und für diese Verwirklichung zu erlangenden Bodens, wird diese Warnung als erste Grundbedingung wiederholt. Ja, wenn es Josua 4, 10 heißt: אשר צוה ד' את יהושע לדבר אל העם ככל אשר צוה משה את יהושע, daß die Priester mit der Bundeslade im Garten verharrten, bis Josua alles das zum Volke geiprochen hatte, was Gott ihm durch Moſes zur Anrede an das Volk aufgetragen hatte, so wird dies Sota 34 a eben von dieser hier an das Überſchreiten des Jordans geknüpften Warnung verstanden. Im Jordan, in dem kritischen Augenblick zwischen dem Untergang in der Jordansflut und dem glücklichen Durchgange zum Lande hin, ward die Warnung wiederholt, von deren Beachtung der ganze Bestand des Landesbesitzes bedingt war.

W. 52. והורשתם — lautverwandt mit גרש, vertreiben, wovon nach הרירש, der aus seiner Hülle getriebene Saft — heißt im קל: an jemandes Stelle Besitz nehmen, und hat zum Objekt sowohl den bisherigen Besitzer als dessen bisherige Besitz, ein Gut erben und einen Besitzer beerben. So: 1. B. M. 15, 8 u. 3 ארשנה ארש, ein Gut erben, במה ארש כי ארשנה ארש. Im הפעיל heißt es einen solchen Besitzwechsel gewaltſam veranſtalten, und zwar auch sowohl mit dem Besitzer, als dem Besitz als Objekt: והורשתם, die Bewohner aus dem Lande treiben und das Land aus dem Besitze der bisherigen Bewohner herausbringen, es von seinen Bewohnern säubern.

36. zogen von Ezion Geber und lagerten in der Wüste Sin, d. i. Kadeš.

37. Sie zogen von Kadeš und lagerten am Berge Hor am Anfange des Landes Edom.

38. Zum Berge Hor ging Aharon der Priester hinan, auf Gottes Befehl und starb dort, im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge der Söhne Israels aus dem Lande Mizrajim, im fünften Monat am ersten des Monats.

39. Und Aharon war hundertund-dreißigundzwanzig Jahre alt, als er auf dem Berge Hor starb.

40. Da hörte der Kanaanite der König von Arad — er wohnte im Süden im Lande Kanaan, — daß Israels Söhne im Anzuge seien.

41. Sie zogen vom Berge Hor und lagerten in Zalmona,

42. zogen von Zalmona und lagerten in Funon,

43. zogen von Funon und lagerten in Oboth,

44. zogen von Oboth und lagerten in den Öden der Übergänge an der Grenze Moabs,

45. zogen von den Öden und lagerten in Dibon Gad,

46. zogen von Dibon Gad und lagerten in Almon Diblothaimwärts,

47. zogen von Almon Diblothaimwärts und lagerten an den Bergen der Übergänge vor Rebo,

48. zogen von den Bergen der Übergänge und lagerten in den Öden Moabs am Jarden bei Zerecho.

36. וּמִסְעֵי בְּעֵצְוֹן גְּבֵר וְעֵצְוֹן בְּמִדְבַּר-
סִין הָיָה קָדֵשׁ:

37. וּמִסְעֵי מִקָּדֵשׁ וַיִּחַנּוּ בְּהַר הָהָר
בְּקֶנֶת אֶרֶץ אֱדוֹם:

38. וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל-הָהָר
הָהָר עַל-פִּי יְהוָה וַיָּמָת שָׁם בְּשָׁנַת
הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם
מִצְרַיִם בְּהַדָּשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאַחַד
לַהֲדָשׁ:

39. וְאַהֲרֹן בֶּן-שְׁלֹשׁ וְעֶשְׂרִים וּמֵצֵאת
שָׁנָה בָּמָתוֹ בְּהָר הָהָר: ׀

40. וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עַד
וְהוּא יֹשֵׁב בְּנֶגֶב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּבֹא
בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

41. וּמִסְעֵי מִהָר הָהָר וַיִּחַנּוּ בְּצַלְמֹנָה:

42. וּמִסְעֵי מִצַּלְמֹנָה וַיִּחַנּוּ בְּפִוֶּן:

43. וּמִסְעֵי מִפִּוֶּן וַיִּחַנּוּ בְּאֹבֹת:

44. וּמִסְעֵי מִבְּאֵת וַיִּחַנּוּ בְּעֵמֵק הָעַבְרָיִם
בְּנֶבֶל כּוֹאֵב:

45. וּמִסְעֵי מִבְּעִיִּים וַיִּחַנּוּ בְּדִיבֹן גָּד:

46. וּמִסְעֵי מִדִּיבֹן גָּד וַיִּחַנּוּ בְּעַלְמֹן
דְּבַלְתַּיִמָּה:

47. וּמִסְעֵי מִבְּעַלְמֹן דְּבַלְתַּיִמָּה וַיִּחַנּוּ
בְּהַרֵי הָעִבְרָיִם לְפָנֵי נָבוֹ:

48. וּמִסְעֵי מִהַרֵי הָעִבְרָיִם וַיִּחַנּוּ
בְּעֶרְבַת כּוֹאֵב עַל-יַרְדֵּן יִרְחֹו:

B. 40. וישבע וגו'. Es war dies die erste feindliche Begegnung mit einer Völkerschaft des in Besitz zu nehmenden Landes.

16. zogen von der Wüste Sinai und lagerten in Kibroth Hatawa,

17. zogen von Kibroth Hatawa und lagerten in Chazeroth,

18. zogen von Chazeroth und lagerten in Rithma,

19. zogen von Rithma und lagerten in Rimmon Perez,

20. zogen von Rimmon Perez und lagerten in Libna,

21. zogen von Libna und lagerten in Mifa,

22. zogen von Mifa und lagerten in Kehelatha,

23. zogen von Kehelatha und lagerten in Har Schefet,

24. zogen von Har Schefet und lagerten in Charada,

25. zogen von Charada und lagerten in Matheloth,

26. zogen von Matheloth und lagerten in Tachath,

27. zogen von Tachath und lagerten in Therach,

28. zogen von Therach und lagerten in Mithka,

29. zogen von Mithka und lagerten in Chaschmona,

30. zogen von Chaschmona und lagerten in Moferoth,

31. zogen von Moferoth und lagerten in Bene Saafan,

32. zogen von Bene Saafan und lagerten in Chor Hagidgad,

33. zogen von Chor Hagidgad und lagerten in Satbatha,

34. zogen von Satbatha und lagerten in Abrona,

35. zogen von Abrona und lagerten in Gzion. Weber,

16. ויסעו למדבר סיני ויחנו בקברת התאוה:

17. ויסעו מקברת התאוה ויחנו בקצרת:

18. ויסעו בקצרת ויחנו פרתיה:

19. ויסעו מרתמה ויחנו ברין ברין:

20. ויסעו ברין ברין ויחנו בלבנה:

21. ויסעו מלבנה ויחנו ברסה:

22. ויסעו ברסה ויחנו בקהלטה:

23. ויסעו מקהלטה ויחנו בהר

שפר:

24. ויסעו בהר שפר ויחנו בקרדה:

25. ויסעו בקרדה ויחנו במהלטה:

26. ויסעו ממהלטה ויחנו בתחת:

27. ויסעו כתחת ויחנו בתרה:

28. ויסעו לתרה ויחנו במתקה:

29. ויסעו במתקה ויחנו בחשכנה:

30. ויסעו בחשכנה ויחנו בקיסרות:

31. ויסעו מקיסרות ויחנו בבני

יעקן:

32. ויסעו בבני יעקן ויחנו בתר

הגדגד:

33. ויסעו בתר הגדגד ויחנו

בימבתה:

34. ויסעו בימבתה ויחנו בעברנה:

35. ויסעו מעברנה ויחנו בעצון

גבר:

7. Sie zogen von Etham, und es kehrte zurück an Pi Hachiroth hin, welches vor Baal Zefon liegt, und sie lagerten vor Migdol.

8. Von Hachiroth weg zogen sie und schritten mitten durchs Meer hindurch der Wüste zu. Sie machten einen Weg von drei Tagen in der Wüste Etham und lagerten in Mara.

9. Sie zogen von Mara und kamen gen Elim. In Elim waren zwölf Wasserquellen und siebenzig Dattelpalmen, dort lagerten sie.

10. Sie zogen von Elim und lagerten am Schilfmeer,

11. zogen vom Schilfmeer und lagerten in der Wüste Sin,

12. zogen von der Wüste Sin und lagerten in Doska,

13. zogen von Doska und lagerten in Musch,

14. zogen von Musch und lagerten in Refidim, dort war für das Volk kein Wasser zum Trinken.

15. Sie zogen von Refidim und lagerten in der Wüste Sinai,

7. וַיִּסְעוּ מֵאֶתְחָת וַיָּשָׁב עַל־פִּי הַחִירֹת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי בְּעַל צֶפּוֹן וַיִּתְּנוּ לַפְּנֵי מִגְדָּל:

8. וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחִירֹת וַיַּעֲבְרוּ בְּתוֹךְ הַיָּם הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלְכוּ יְרֵדָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר אֶתְחָת וַיִּתְּנוּ בְּמָרָה:

9. וַיִּסְעוּ מִמָּרָה וַיָּבֹאוּ אֶל־עִלִּים וּבְאֵילִם שְׁתַּיִם עֵשְׂרֵה עֵינֹת מַיִם וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיִּתְּנוּ־שָׁם:

10. וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיִּתְּנוּ עַל־יַם־סוּף:

11. וַיִּסְעוּ מִיַּם־סוּף וַיִּתְּנוּ בְּמִדְבַר־סִין:

12. וַיִּסְעוּ מִמִּדְבַר־סִין וַיִּתְּנוּ בְּדֹסְקָה:

13. וַיִּסְעוּ מִדֹּסְקָה וַיִּתְּנוּ בְּאַלּוּשׁ:

14. וַיִּסְעוּ מֵאַלּוּשׁ וַיִּתְּנוּ בְּרִפְדִּים וְלֹא־הָיָה שָׁם מַיִם לָעָם לְשָׁהוֹת:

15. וַיִּסְעוּ מִרִּפְדִּים וַיִּתְּנוּ בְּמִדְבַר־סִינַי:

Kardinalsfaktum im וְקָדַד der חֲפִלִּין bildet, von dem aus jeder jüdische Mann die Heiligung seines „Denkens, Wollens und Handelns“ täglich aufs neue zu vollziehen hat.

וּבִאֱלֹהֵיהֶם עֲשָׂה ר' שִׁפְטִים, wie dies ganze Ereignis die Nichtigkeit der vermeintlichen Götter der Wahrheitigkeit und Wirklichkeit des einen Einzigen gegenüber erwies, so lagen auch sie und ihre Embleme neben dem in seinem teuersten Leben getroffenen Egyptervolke tot und in Trümmern.

B. 7. וַיִּשָׁב וְגו'. Dieser Übergang zum Singular, während alles vor- und nachher im Plural erzählt ist, bedarf der Aufklärung. Ob damit die vertrauensvolle Einmütigkeit bezeichnet werden soll, mit der sie diesen ihnen gewiß auffallend gewesenen Rückzug unternahmen?

B. 9. וַיִּשָׁב וְגו'. וּבִאֵילִם שְׁתַּיִם עֵשְׂרֵה עֵינֹת, einen solchen Lagerplatz fanden sie auf dem ganzen Zuge durch die Wüste nicht wieder.

B. 14. וְלֹא הָיָה שָׁם מַיִם וְגו'. Von da begann der eigentliche Schrecken der wasserlosen Wüste, und ward ihnen vom Horeb her der nie versiegende Wasserborn, der sie fortan durch die Wüste geleitete.

3. Sie zogen von Raamjes im ersten Monat am fünfzehnten Tag des ersten Monats; am Morgen nach dem Pefachopfer zogen Israels Söhne mit gehobener Hand vor den Augen aller Mizrer hinaus.

4. Und die Mizrer begruben, was Gott unter ihnen erschlagen hatte, alles Erstgeborene; und auch an ihren Göttern hatte Gott Gerichte geübt.

5. Israels Söhne zogen von Raamjes und lagerten in Sukoth.

6. Sie zogen von Sukoth und lagerten in Etham, welches im Anfang der Wüste liegt.

3. וַיֵּצְאוּ מִרַעַמְסֵם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן
בַּחֲמִישֶׁה יָצֵאתָ יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן
מִמִּצְרַיִם הַקָּדָשׁ וַיֵּצְאוּ בְּגִידֵי יִשְׂרָאֵל
בְּיַד רָמָה לְעֵינֵי כָל־מִצְרָיִם:

4. וּמִצְרָיִם מָתְתָוּ אֶת אֲשֶׁר
הִקָּה יְהוָה בְּהֵם כְּלֹבְבֵי וּבְאֵלֵהֶם
אֲשֶׁר יְהוָה שָׁפָטָם:

5. וַיֵּצְאוּ בְּגִידֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעַמְסֵם
וַיִּהְיוּ בְּסוּכֹת:

6. וַיֵּצְאוּ מִסּוּכֹת וַיִּתְּנוּ בְּאֶתְרָם אֲשֶׁר
בְּהַרְצֵה סוּדָן:

Rithma, vor die Ausfendung der Kundschafter, acht, von dem Berge Hor bis zu den Oden Moabs, nach Aharons Tode im vierzigsten Jahre, so daß auf die achtunddreißig Jahre des Wanderungsverhängnisses in der Wüste nur zwanzig Züge kommen. Die göttliche Milde hat somit die Ausföhrung des Verhängnisses keineswegs zu einem unstillen ruheloßen Herumwandern werden lassen, da der Durchchnitt fast zwei Jahre für jede Last ergibt.

ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ד' ואלה מסעיהם למוצאיהם, gewiß kein bedeutungsloser Wechsel in der Begriffs- und Wortstellung. Nach der göttlichen Auffassung waren es למסעיהם למוצאיהם, ihnen waren es למוצאיהם מסעיהם. Zug und Last geschahen ja stets unter Gottes Geheiß (Kap. 9, 17 f.). Wenn Gott sie aufbrechen ließ, so lag das Motiv in dem jedesmal zu erreichenden Ziele, für welches die göttliche Erziehungswaltung den neuen Mastert als den geeigneten ersehen hatte. Jede מסע war ein Fortschritt, war der Zweck des מוצא, des Ausbruchs, und alle ihre Aufbrüche waren למסעיהם למוצאיהם. Dem Volke war es aber umgekehrt. Sie wurden an jedem Orte unzufrieden. Wenn es zum Ausbruch ging, war ihnen der Ausbruch Ziel, es war ihnen in dem Augenblick gleichgültig, wohin es ging, sie zogen weiter, um nur von dem bisherigen Masterte fortzukommen, es waren ihnen למוצאיהם מסעיהם.

W. 3 u. 4. מִמִּצְרַיִם הַקָּדָשׁ, nicht in der Nacht. In der Nacht wurde die Erlösung durch das Sterben der Erstgeborenen vollbracht (2. B. M. 12, 29). Aber der Auszug geschah am hellen Tage בִּיד רָמָה לְעֵינֵי כָל־מִצְרָיִם (Verachoth 9 a). — וּמִצְרָיִם מָתְתָוּ. Dieser Gegenatz gehört wesentlich mit zu dem Gedanken, den das Gedächtnis der Erlösung aus Mizrajim für alle Zeiten grundlegend festhalten soll. Der Strahl der Morgensonne zeigte das zur Freiheit erhobene Sklavenvolk und das in seinen edelsten Geschlechtern und Gütern darniedergeworfene Herrendolk, zeigte die eine Gotteshand des einen Einzigen richtend in einem Momente. Beides zusammen: die Furcht und das Vertrauen der Menschenbrust, dem einen Einzigen zugewandt, bildet für immer den Grundzug des jüdischen Gottesbewußtseins, wie dies noch potenziert am Strande des Schilfmeeres zum Ausdruck kam: וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל וְגו' וַיֵּרָא הָעַם אֶת־ד' וַיֵּאמְרוּ: בְּד' וְגו'. Darum steht auch in dem Zug- und Stationsverzeichnis der jüdischen Wanderung dieser Auszugsmoment in seiner vollen Charakteristik, wie er ja auch das grundlegende

במדבר לב מטות לג מסעי

42. Nobach ging und eroberte Kenath und dessen Töchterstädte und nannte es Nobach nach seinem Namen.

Kap. 33. V. 1. Dies sind die Züge der Söhne Israels, welche aus dem Lande Mizrajim nach ihren Heeresgruppen gezogen waren, unter der Führung Moyses und Aharons.

2. Mosehe schrieb ihre Aufbrüche zu ihren Weiterzügen auf Befehl Gottes nieder, und dies sind ihre Weiterzüge zu ihren Aufbrüchen.

42. וְנָבַח הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת־קִנְיָת וְאֶת־בְּנֵי־עָרֶיהָ וַיִּקְרָא לָהּ נֹבַח בְּשֵׁמוֹ: פ

לג 1. אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מִמִּצְרָיִם מִצְבְּרִים לְצִבְאוֹתָם בְּיַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן:

2. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־מוֹצְאֵיהֶם לְבַמְסְעֵיהֶם עַל־פִּי יְהוָה וְאֵלֶּה מַסְעֵיהֶם לְמוֹצְאֵיהֶם:

S. 91). So ist auch die andere Bezeichnung für Dorf כפר, von כפר Schutzdecke, offenbar in diesem Gedankengange gebildet.

V. 42. ויקרא לה, ויקרא לה ohne Mappif. Dazu im מדרש רבות (zu Ruth 2, 14) die Bemerkung: מלמד שלא עמד לה איהו השם, כלומר שלא עמד לה איהו השם, das Personalsuffixum sei ohne lautbar-machendes Mappif geschrieben, um anzudeuten, daß der Stadt und ihrem Gebiete der Name nicht geblieben, somit Nobachs Absicht, sich dadurch zu verewigen, nicht erreicht wurde. Soll damit vielleicht überhaupt ein leiser Tadel über ein solches Verfahren ausgesprochen werden, sich durch Holz und Stein ein Denkmal der Verewigung zu gründen, einer irdischen Verewigung, die der wahre Jude nur durch Großthaten des Geistes und der sittlichen Pflichttreue und durch den Gesamthalt eines edel vollbrachten Lebens suchen und finden soll?

מסעי

Kap. 33. VV. 1 u. 2. Mannigfache Zwecke dürften dieser Zusammenstellung der Züge und Kastrorte der Wanderung durch die Wüste innewohnen. Eine ganze Reihe von Ereignissen und Erlebnissen dürften sich an diese Wanderzüge und Kastrorte in der Wüste geknüpft haben, die für die Familien- und Stammesangehörigen und Nachkommen derer, die sie betrafen, des Gedächtnisses wert gewesen sein mögen, die aber keine Stelle in diesen Büchern der nationalen Gesamtheit fanden, und deren mündlicher Überlieferung durch dieses Verzeichnis Merkstäbe für das Gedächtnis geboten wurden. Welche Spuren mögen diese Orte noch für die nächste und fernere Folgezeit von dem Aufenthalt und den Wanderungen unserer Väter in der Wüste bewahrt haben, und wie sehr mochte damit den Söhnen und Enkeln Gelegenheit geboten gewesen sein, diese Stätten der Gott offenbarenden Wunderwaktung in der Wüste aufzusuchen und an Ort und Stelle sich die aus der Geschichte der Väter redende Thatsächlichkeit der Gottesgegenwart auf Erden an dem Schauplatz der Offenbarung selber lebendig zu vergegenwärtigen. Schon der Anblick der nahrungs- und wasserlosen Öde dieser Örtlichkeiten, die so groß ist, daß selbst eine Karawane vorsichtig die Tage zählen muß, um mit ihrem Vorrat auszureichen, und in welcher ein Volk, in welcher mindestens an dritthalb Millionen Seelen vierzig Jahre lang gelebt, wie sehr — nach einer Bemerkung des רמב"ם im Moreh, — muß schon der bloße Anblick dieser Örtlichkeiten in der Wüste die ganze Göttlichkeit der jüdischen Gründungs-geschichte dokumentieren! Raschi teilt von משה הדרשן ר' die Bemerkung mit, von den zweiundvierzig Zügen dieses Verzeichnisses fallen vierzehn, von Raamses bis

34. Die Söhne Gad bauten Dibon und Atcharot und Aroer,

35. Atroth Schofan, Saaser und Togbeah,

36. Beth Rimra und Beth Haran zu Festungsstädten und Schafhürden aus.

37. Die Söhne Reuben bauten Chefechbon und Etale und Kirjathajim,

38. Nebo und Baal Meon mit veränderten Namen und Sibma, sonst behielten sie die Namen der Städte, die sie ausgebaut hatten, bei.

39. Die Söhne Machirs Sohn Menasches gingen nach Gilead und eroberten es, und er vertrieb den Emoriten, der darin wohnte.

40. Da gab Mose das Gilead Machir dem Sohne Menasches, und er ließ sich dort nieder.

41. Jair Sohn Menasches ging und eroberte ihre Dörfer und nannte sie Jairs Dörfer.

34. וּבָנוּ בְנֵי-גָד אֶת-דִּיבּוֹן וְאֶת-עַטְרוֹת וְאֶת-אַרְוֵר:

35. וְאֶת-עַטְרוֹת שׁוֹפָן וְאֶת-טוֹגְבֵּהָ:

36. וְאֶת-בֵּית הָרָמֶרָה וְאֶת-בֵּית הָרָחֹן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צִיּוֹן:

37. וּבָנוּ רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת-חֶפְצִיבּוֹן וְאֶת-אֶלְעָלָא וְאֶת-קַרְיָתִים:

38. וְאֶת-נְבוֹ וְאֶת-בְּעֵל כִּיעוֹן כּוֹסֶכֶת שֵׁם וְאֶת-שִׁבְמָה וְיִקְרְאוּ בְשֵׁמֹת אֶת-שְׁמוֹת הָעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ:

39. וַיָּלְכוּ בְנֵי מַכִּיר בֶּן-מְנַשֶּׁה גִלְעָדָה וַיִּלְכְּדוּהָ וַיֹּרֶשׁ אֶת-הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר-בָּהּ:

40. מִפְטִיָּה. 40. וַיַּתֵּן מֹשֶׁה אֶת-גִּלְעָד לְמַכִּיר בֶּן-מְנַשֶּׁה וַיָּשֶׁב בָּהּ:

41. וַיֵּאִיר בֶּן-מְנַשֶּׁה חֲבֵד וַיִּלְכְּדוּ אֶת-חֲמֹתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חֲמֹת יֵאִיר:

wurden nach Gebieten abgegrenzt, selbst diejenigen, welche die gegenwärtige Bevölkerung noch nicht in Wohnbesitz nehmen konnte.

W. 34—36. וּבָנוּ גָד אֶת דִּיבּוֹן וְאֶת אַרְוֵר וְאֶת עַטְרוֹת, sie bauten die Städte aus zu Festungen für ihre Frauen und Kinder und zu Hürden für ihre Herden.

W. 38. Nebo und Baal Meon — beides Götternamen, — erhielten veränderte Namen, וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת גָּד, im übrigen nannten auch sie die Namen der Städte, die sie ausgebaut hatten, d. h. sie behielten die alten Namen bei. Nach רמב"ן wäre aber mit וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת גָּד, die Städte hätten unter der Herrschaft Sichons andere Namen erhalten, וַיִּקְרְאוּ גָד, die Söhne Reuben aber gaben ihnen die alten Namen wieder, die sie ursprünglich unter Moab gehabt hatten.

W. 41. חֲמֹת יֵאִיר. Die Etymologie von חֲמֹת als Dorf ist nicht sicher. Man glaubt von חַי mit verwandeltem י in ו, wie חוה von הוה, und bedeutete es dann wie חַי פְּלִשְׁתִּים einen Kreis von Menschen (vergl. 1. B. M. S. 261). Vielleicht ist jedoch חוה lautverwandt mit חָבַט, חָבַט הַבֵּרֶךְ, bedecken, und bedeutet sodann חוה das Dorf als „Schutzort“, dessen Wohnungen vorzugsweise nur dem schützenden Unterkommen der Menschen bestimmt sind, nicht aber den Raum seiner eigentlichen Thätigkeit bilden, im Gegensatz zur Stadt, עִיר, die organisch wie die „Haut“ (עוֹר) den Menschenverein umschließt und die Stätte seiner geistigen „Kulturentwicklung“ (עוֹר) wird (siehe 1. B. M.

30. Wenn sie aber nicht mit euch kampfbereit hinübergehen, so sollen sie mitten unter euch im Lande Kanaan sich niederlassen.

31. Da antworteten die Söhne Gad und die Söhne Reuben: Was Gott zu deinen Dienern gesprochen hat, also werden wir thun.

32. Wir ziehen kampfbereit vor Gott in das Land Kanaan hinüber, und mit uns die Besitznahme unseres Erbes diesseits des Jardens.

33. Da gab ihnen Mosche, den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben und dem halben Stamm Menasche, Sohn Josefs, das Reich Sichons, Königs des Emoriten, und das Reich Og's, Königs des Baschan, das Land nach seinen Städten in Grenzen, die Städte des Landes im Umkreis.

30. וְאִם לֹא יַעֲבְדוּן הַלְּוָצִים אִתְּכֶם וְנִאֱמָרוּן בְּהַבְּבֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

31. וַיֹּעֲזוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן רְאוּבֵן לְאָמֹר אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־עַבְדֶּיךָ כִּן נַעֲשֶׂה:

32. נָהֵנוּ נַעֲבֹד הַלְּוָצִים לְפָנֵי יְהוָה אֶרֶץ כְּנָעַן וְאִתְּנוּ אִתָּנוּ נְחֻלָּהֵנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן:

33. וַיִּתֵּן לָהֶם וּמִשָּׁה לְבְנֵי־גָד וּלְבְנֵי רְאוּבֵן וּלְחֶצְיוֹ שֶׁבֶט מְנַשֶּׁה בְּדוּיֹסֶה אֶת־מַמְלַכַת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת־מַמְלַכַת עוֹג מֶלֶךְ הַבַּשְׁחַן הָאֶרֶץ לְעָרֶיהָ בְּנִגְבַלַת עָרֵי הָאֶרֶץ סָבִיב:

aber wie z. B. der הל"צה=Alt, ein nur persönlich zu vollziehender sein (Kiduschin 61 a, Gittin 75 a u. b und Methuboth 74 a) כל הנאי, heißt es Kiduschin daselbst שאינו כהנאי, jede Bedingungsformel, die dieser Aufforderung nicht entspricht, ist folgelos, die Bedingung ist wie nicht ausgesprochen und das Faktum tritt bedingungslos in Kraft, והנאי בטל והמעשה קיים. Ob überall, speziell für welche Gesetzestitel und Fälle diese Norm Anwendung habe, ist jedoch sehr kontrovers (siehe insbesondere die Kommentatoren zu Gittin daselbst). Jedenfalls giebt es Fälle, wo beim Vollzuge einer Handlung die bedingende, der Handlung nur eine bedingungsweiße Geltung erteilende Absicht ohne formellen Auspruch nur angedeutet zu werden braucht, גילוי מלהא, ja Fälle, wo die bedingenden Umstände so selbstverständlich klar und entschieden sind, daß es nicht einmal einer besonderen Andeutung der bedingenden Absicht braucht, ראב"י (siehe דברים שבלב, 49 b, הוספ"י קידושין גילוי מלהא לא בעי).

32. Es heißt dies wohl: die Besitznahme unseres diesseitigen Erbes geht mit uns hinüber, d. h. nicht diesseits können wir diese Besitznahme vollziehen, sondern mit dem, was wir jenseits des Jardens leisten, verwirklichen wir die Besitznahme des von uns verlangten diesseitigen Landes.

33. Es sind die Motive und Veranlassungen nicht mitgeteilt, welche zu diesem Anschluß des halben Stammes Menasse an die transjordanische Niederlassung geführt. רמב"ן vermutet, daß sich bei der Einweisung in den Besitz das Landbezgebiet zu groß für die beiden Stämme ergeben und dies diesen Anschluß des halben Stammes Menasse veranlaßt habe. הארץ לעריה בגבלה, er wies ihnen das Land zu und teilte es unter die Stämme nach den Städten in abgegrenzten Gebieten, es wurde bereits bestimmt, welche Städte zu Reuben, welche zu Gad und welche zu dem Gebiete des halben Stammes Menasse gehören sollen. ערי הארץ סביב alle Städte

25. Da sagten Gads Söhne und Reubens Söhne einmütig: Deine Diener werden thun, wie mein Herr gebietet.

26. Unsere Kinder, unsere Frauen, unsere Herden und all unser Viehstand, sie sollen dort bleiben in den Städten des Gilead,

27. und deine Diener sollen, jeder zum Heer Ausgezogene vor Gott zum Kriege hinüber gehen, wie mein Herr spricht.

28. Da gebot Mose dem Priester Elasar, Sesochna dem Sohn Nuns und den Häuptern der Stammesväter der Söhne Israels in betreff ihrer.

29. Und Mose sagte zu ihnen: Wenn die Söhne Gad und die Söhne Reuben mit euch den Jordan überschreiten werden, jeder zum Krieg Ausgezogene vor Gott, und das Land vor euch bezwungen sein wird: so gebet ihr ihnen das Land des Gilead zum Besitze.

25. וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן
אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר עֲבָדֶיךָ נַעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר
אָדָּנָי מִצְוֶה:

26. מִבְּנֵי נְשֵׂינֵנוּ כִּהְגֵנוּ וְכָל־בְּהֵמָתֵנוּ
יְהִי־שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד:

27. וְעֲבָדֶיךָ יַעֲבֹרוּ כְּלֵל־חַלְוִין צָבָא
לִפְנֵי יְהוָה לְמִלְחָמָה כַּאֲשֶׁר אָדָּנָי
דִּבֶּר:

28. וַיֹּצֵא לָהֶם מֹשֶׁה אֶת אֱלִיעֶזֶר
סֹכֵנוּ וְאֶת יְהִישָׁע בֶּן־נֹון וְאֶת־רֵאשֵׁי
אֲבוֹת הַמַּטֵּי־לִבְנֵי וִישְׂרָאֵל:

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם־יַעֲבֹרוּ
בְנֵי־גָד וּבְנֵי־רְאוּבֵן אֶתְכֶם אֶת־
סוּדָנוּ כְּלֵל־חַלְוִין לְמִלְחָמָה לִפְנֵי
יְהוָה וּבְכַבְשָׁתָהּ הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וַיִּסְתַּחֲבֹ
לָהֶם אֶת־אֶרֶץ הַגִּלְעָד לְאִחְזָה:

אֶס in אָס and אָס in אָס eine demselben Sinn entsprechende Steigerung des Begriffs enthalten. אָס ist verwandt mit אָס and bezeichnet das künstlich zu schütende, zu hütende Tier (siehe 2. B. M. 3. 259), אָס and אָס, verwandt mit אָס and אָס, bezeichnet das noch intensivere Bergen (siehe zu B. 16).

Dieser auf Bedingungen beruhende Vertrag mit den Söhnen Gad und Reuben ist für die jüdische Rechtstheorie das klassische Beispiel für die bindende Form eines auf Bedingung zu stellenden Aktes. Die daran nachgewiesenen Erfordernisse sind: a. הַנָּאִי, כַּפּוּל, es müssen die beiden Fälle der erfüllten und nichterfüllten Bedingung, wie hier אָס יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ, ausdrücklich ausgesprochen sein und nicht der bloßen selbstverständlichen Folgerung, אָס אִם יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ, überlassen bleiben; b. הַנָּאִי קִדָּם לְמַעֲשֵׂה, es muß die Bedingung dem daran geknüpften Faktum vorangehen: אָס יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ, (Nach אִם־יַעֲבֹרוּ וְאָס אִם יַעֲבֹרוּ VI, 4 bezieht sich diese Forderung nicht auf die Formel, sondern auf den Vollziehungsakt, daß nicht der Akt erst vollzogen und die Bedingung nachgefügt werde.) c. הָאִם קִדָּם לְאָס, daß der bejahende Fall dem verneinenden vorangehe, erst אָס יַעֲבֹרוּ und dann אִם יַעֲבֹרוּ; d. הַנָּאִי בְּדַבַּר אֶחָד וּבְמַעֲשֵׂה בְּדַבַּר אֶחָד, es muß die Bedingung in ihrer Erfüllung nichts das daran geknüpste Faktum Aufhebendes enthalten, also nicht 3. B. אִם הַחַיִּיר לִי אֶת הַחַיִּיר הָרִי וְאִם הַחַיִּיר הָרִי לִי אֶת הַחַיִּיר הָרִי; e. אֶשְׁפֵּר לְקוּמִיהָ עַל, das auf Bedingung zu stellende Faktum muß, wie hier die Landesverteilung durch Josua, auch eventuell durch einen Stellvertreter vollzogen werden können, nicht

Kinder mögen in den Festungsstädten bleiben vor den Bewohnern des Landes,

18. wir wollen zu unseren Häusern nicht zurückkehren, bis Israels Söhne, jeder sich sein Erbe hingegenommen hat;

19. denn wir wollen nicht mit ihnen drüben jenseits des Jardens Besitz erhalten, wenn uns unser Erbe bereits diesseits des Jardens nach Osten zugekommen ist.

20. Da sagte Mojshe zu ihnen: Wenn ihr dieses thun werdet, wenn ihr ausziehen werdet vor Gott zum Kriege,

21. und von euch jeder zum Vortrab Gezogene den Jarden vor Gott hin überschreiten wird, bis Er seine Feinde vor sich her vertrieben hat,

22. und das Land vor Gott bezwungen ist, und ihr dann erst zurückkehret, und ihr so von Gott und von Israel eurer Pflicht freigesprochen seid: so soll dieses Land euch vor Gott zum Besitze werden.

23. Wenn ihr aber nicht also thun werdet, sehet, so habet ihr gegen Gott gesündigt; und erkennet sehr wohl eure Sünde, die euch treffen wird!

24. Bauet euch Städte für eure Kinder und Hürden für eure Schafe, und was von eurem Munde geäußert worden, vollbringet.

אֶל־מִקְוֵי וַיֵּשֶׁב מִפְּנֵי בְּעָרֵי הַמְּבֻצָּרֹת
כִּפְּנֵי יִשְׁבֵי הָאָרֶץ:

18. לֹא נָשׁוּב אֶל־בְּתֵינוּ עַד הַתְּנַחֵל
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ:

19. כִּי לֹא נִחַל אִתָּם מִעֲבַר לַיַּרְדֵּן
וְהָלָאָה כִּי בָּאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מִעֲבַר
הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה: כ

שביעי (רביעי). 20. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
מֹשֶׁה אִם־תַּעֲשׂוּן אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה
אִם־תִּחְלְצוּ לִבְנֵי יִהוָה לְמִלְחָמָה:

21. וְעַבְר לָכֶם כָּל־חַלְוֵי אֶת־הַיַּרְדֵּן
לִבְנֵי יִהוָה עַד הָזְרִישׁוּ אֶת־אֲבִיבֵי
מִכְּנֹו:

22. וְנִכְבְּשֶׁה הָאָרֶץ לִבְנֵי יִהוָה
וְאַתֶּר תָּשׁוּבוּ וְהָיִיתֶם נְקִיִּם מִיַּהוָה
וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיִיתָ הָאָרֶץ הַלְּאִתְּ לָכֶם
לְאֶחָזָה לִבְנֵי יִהוָה:

23. וְאִם־לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה תִּמְאָתֶם
לְיַהוָה וְדַעוּ תִּמְאָתְכֶם אֲשֶׁר תִּבְרָא
אֶתְכֶם:

24. בְּנִי לָכֶם עָרִים לְמִפְּנֵם וְגִדְרֹת
לְצִנְאֲכֶם וְהִצָּא מִפִּיכֶם הַעֲשׂוּ:

W. 22. והייה נק' מאלהי (vergl. 1. B. M. 24, 41). והייה נק' מאלהי, זו הנקה מאלהי, der mir geleistete Eid wird dir nichts mehr anhaben können, du wirst von ihm aus keine Verpflichtung mehr haben, du hast ihm genügt. So auch hier: Gott und Israel werden keine Forderung weiter an euch haben.

W. 23. הטמאתכם אשר הוצאתי, die Sünde trifft in ihren Folgen den Sünder. Außer dem, daß sie das transjordanische Land nicht bekommen, wenn sie die Bedingung nicht lösen (B. 30), trifft sie dann auch wegen Wortbrüchigkeit die Schuld.

W. 24. לצנאכם wie לצנאכם. so auch צנא (Ps. 8, 8). Vielleicht ist das Wort verlängert, um länger dabei verweilen zu können und damit zu sagen: eure Schafe, auf welche ihr einen so übergroßen Nachdruck legt. Chnehin dürfte die Umwandlung von

13. So ward Gottes Zorn rege wider Israel, und er ließ sie vierzig Jahre in der Wüste herumwandern, bis das ganze Geschlecht, welches das, was in Gottes Augen böse war, gethan, nun dahin ist.

14. Und nun seid ihr aufgestanden, an eurer Väter Stelle, Zucht sündiger Männer, noch hinzuzufügen zu Gottes erregtem Zorn gegen Israel!

15. Wenn ihr von seiner Nachfolge zurückbleibt, so wird er es noch länger in der Wüste lassen, und ihr werdet diesem ganzen Volke Verderben bereitet haben.

16. Da traten sie zu ihm hin und sagten: Schafhürden wollen wir für unsere Herden bauen und Städte für unsere Kinder,

17. wir aber wollen hurtig ausziehen vor Israels Söhnen, bis daß wir sie zu ihrem Orte gebracht haben. Unsere

13. וַיִּחַרְאֵף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּנְעַם
בְּמִדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה עֲדֵתָם כָּל־
הַדּוֹר הַעֲשִׂיָה תָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה:

14. וַהֲנִיָּה מִנְיָתָם תַּחַת אֲבֹתֵיכֶם
תִּרְבוּת אֲנָשִׁים חַטָּאִים לִסְפִיָה עוֹד
עַל תְּרוֹן אֶרֶץ יְהוּדָה אֶל־יִשְׂרָאֵל:

15. כִּי תִשְׁבוּן בְּאַחֲרָיו וַיִּסַּף עוֹד
לְחַיָּהוּ בְּמִדְבָּר וַיִּשְׁחָתֶם לְכָל־הָעַם
הַזֶּה: ס

16. וַיָּגִשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גִדְרָה צֹאן
נִבְנָה לְמִקְנֵנוּ בָּהּ וְעָרִים לְמִבְּנֵינוּ:

17. וַאֲנַחְנוּ נִהְלִין חַיִּים לְפָנֶי
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲפֹר אִם־תְּבִיאֵנָם

Grad der von ihnen unerfüllt gebliebenen Pflichttreue. Nicht nur nicht im פיעל, nicht einmal im לך kann man von ihnen sagen, daß: בלא אהרי. Im Gegensatz dazu heißt es denn auch von Kaleb und Josua, daß בלא אהרי. Die Würdigkeit, ins Land zu kommen, setzt eben keinen hohen Grad der Pflichttreue voraus.

В. 14. וְהָיָה חַטָּאת אֲבֹתֵיכֶם, mit eurem jetzigen Antrag tretet ihr an die Stelle eurer Väter und setzet deren Pflichtvergessenheit fort. Ihr bewährt euch als תרבות אנשים, als die von sündigen Leuten Erzogenen (siehe 1. В. М. 1, 28).

В. 16. גדרה צאן נבנה למקננו וגו'. Das Wort der Weisen im מ"ר läßt uns an der Gedankenfolge dieses Vortrags der Söhne Gad und Reuben die überwiegende Besißeeliebe erkennen, die überhaupt ja dem ganzen Anliegen zu Grunde lag. Ihre Herden lagen ihnen mehr am Herzen als ihre Kinder, darum erst למקננו צאן גדרה und dann למבנינו ערים, sonst hätten sie ja wohl auch schon um ihrer Kinder willen sich zweimal bedacht, ehe sie sich der anlockenden Weidegegend willen der Gefahr aussetzten. ihren geistigen Zusammenhang mit dem Nationalganzen und dessen Heiligtum durch Entfernung zu gefährden. In Moses Erwiderung (В. 24) stellt sich die Fürsorge für die Kinder in den Vordergrund und haben sie dies sehr wohl aufgefaßt. В. 26 lassen sie in ihrem Schlußwort den Kindern und Frauen den Vorrang vor ihrem Viehstand. Es ist ihnen auch, wie das Wort der Weisen weiter bemerkt, diese Uberschätzung des materiellen Güterreichtums nicht gut bekommen. Wie sie vorzeitig zum Besiße gegriffen, waren sie auch die ersten, die Besiße und Heimat verloren. Sie gingen zuerst durch Pul und Tiglath Pilezer ins Exil (Chron. I, 5, 26).

В. 17. וַאֲנַחְנוּ נִהְלִין חַיִּים, wir, wir, wir nach etwas hindrängen, eilen.

Haben, gebe man dieses Land deinen Dienern zum Besitze, lasse uns den Jarden nicht überschreiten.

6 Da sagte Mose zu den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben: Sollen eure Brüder zum Kriege kommen und ihr wollt hier sitzen?

7. Und warum hemmt ihr das Herz der Söhne Israels, vom Hinüberzug in das Land hin, welches ihnen Gott gegeben hat.

8. So haben eure Väter gehandelt, als ich sie von Kadesch Barnea sandte, Einsicht vom Lande zu nehmen.

9. Da zogen sie bis zum Traubenthale hinauf, sahen das Land und hemmten das Herz der Söhne Israels, so daß sie nicht in das Land kommen sollten, welches ihnen Gott gegeben hatte.

10. Da ward Gottes Zorn an jenem Tage rege und er schwur:

11. Nicht sollen alle die Männer, die von zurückgelegten zwanzig Jahren aufwärts aus Mizrajim heraufgezogen sind, das Land sehen, welches ich Abraham, Sischar und Jakob zugeschworen habe; denn sie haben nicht mir nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

12. Außer Kaleb Sohn Jefunnes, dem Kenisi, und Jehoshua Sohn Nun; denn sie haben Gott nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

וְכִן אָמַר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי גָד וְרֵעֻבֵן לֵאמֹר
אֵל-פְּעֻקְבֵינוּ אֵת-הַיַּרְדֵּן:

6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְבְנֵי-גָד וְלְבְנֵי רְעֻבֵן הַאֲחֵיכֶם יָבֹאוּ לְמִלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹה:

7. וְלָמָּה תַחְזִיזוּן אֶת-לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעַבְרֵי אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-נָתַן לָהֶם יְהוָה:

8. כֹּה עָשׂוּ אֲבוֹתֵיכֶם בְּשַׁלְּחֵי אֹתָם מִקֶּדֶשׁ בְּרַנֵּעַ לְרֹאשׁוֹת אֶת-הָאָרֶץ:

9. וַיַּעֲלוּ עַד-נַחַל אֲשַׁכּוּל וַיֵּרְאוּ אֶת-הָאָרֶץ וַיָּבִיאוּ אֶת-לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְבַלְתִּי-בֹא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-נָתַן לָהֶם יְהוָה:

10. וַיִּחַר-אַף יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּשָּׁבַע לֵאמֹר:

11. אִם-יֵרְאוּ הָאֲנָשִׁים הָעֲלִיִּים מִמִּצְרַיִם מִן-עֲשָׂרִים שָׁנָה וַיַּעֲלֶה אֶת-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב כִּי לֹא-יִרְאֶי אֶתְרֵי:

12. בַּלְתִּי בְלֹב כִּן-יִבְנֶנָּה הַחַמְזִי וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נּוּן כִּי יִרְאֶי אֶתְרֵי יְהוָה:

genommen werden würde. Sie bedurften einer Pause, um sich zur Fortsetzung des Vorbringens ihres Anliegens zu sammeln.

W. 7. וְכִן אָמַר מֹשֶׁה, וְכִן bezeichnet ja das Unterbrechen einer Bewegung (es steht zwischen וְכִן und כִּן — siehe I. W. M.). Hier steht es in seiner eigentlichen Bedeutung. Sie und Israel sind im Begriff, in das Land einzuziehen. Da halten sie mit einemmale in Ausführung dieser Absicht inne und bringen auch das Volk dazu, die Ausführung aufzugeben. Dieser doppelte Vorwurf ist durch das כִּן und כִּי ausgedrückt.

W. 11 u. 12. לֹא יִרְאֶי אֶתְרֵי, לא יראה אתרי (siehe Kap. 14, 24). Das mangelnde Dagech bedarf der Erklärung. Vielleicht bezeichnet es W. 11 den hohen

52. Da war alles Gold der Hebe, welche sie Gott geweiht hatten, sechs- und siebenhundertundfünfzig Schetel von den Fürsten der tausende und von den Fürsten der hunderte.

53. Die Heeresleute hatten jeder für sich geplündert.

54. Mose und der Priester Eleasar nahmen das Gold von den Fürsten der tausende und der hunderte und brachten es in das Zusammentriffsbestimmungszelt zum Gedächtnis den Söhnen Israels vor Gott.

Kap. 32. V. 1. Und vieles Herdenvermögen hatten die Söhne Reuben und die Söhne Gad in mächtigem Maße. Da sahen sie das Land Jaaser und das Land Gilead und siehe, die Gegend war eine Herdengegend.

2. Da kamen die Söhne Gad und die Söhne Reuben und sagten zu Mose und dem Priester Eleasar und zu den Fürsten der Gemeinde:

3. Ataroth, Dibon, Jaaser, Rimra, Gheschbon, Glaleh, Sebam, Nebo und Beon,

4. das Land, welches Gott vor der Gemeinde Israels niedergeworfen, ist ein Herdenland, und deine Diener haben Herden.

5. Sie sagten: Wenn wir Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden

52. ויהי כל־זהב הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הָרִימוּ לַיהוָה שְׁשָׁה עָשָׂר אֶלֶף שֶׁבַע מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֹּהֵן אֵת שְׂרֵי הָאֱלֹפִים וּבֵאת שְׂרֵי הַמֵּאוֹת:

53. אֲנִשֵׁי הַצֵּבָא בְּזִוּוֹ אִישׁ לְוֹ:

54. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת־הַזָּהָב כֹּהֵן אֵת שְׂרֵי הָאֱלֹפִים וְהַמֵּאוֹת וַיָּבִיאוּ אֹתוֹ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וּזְכָרוֹן לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה: פ

לב ששי (שלישי). 1. וּמִקְנֵה וְרֹב הָיָה לְבְנֵי רְאוּבֵן וּלְבְנֵי גָד עֲצוּם כְּאֵד וַיֵּרְאוּ אֶת־אֶרֶץ גִּזְרֹר וְאֶת־אֶרֶץ גִּלְעָד וַהֲיָה הַמָּקוֹם מְקוֹם מִקְנֵה:

2. וַיָּבִיאוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל־בְּשָׂאֵי הַעֲדָה לֵאמֹר:

3. עֲבָדוֹת וְדִיבּוֹן וְנִעֲזָר וְנִכְרָה וְחֲשָׁבוֹן וְאֶלְעֵלָה וּשְׁבָם וְזָבוּ וְזָקֵן: 4. הָאֶרֶץ אֲשֶׁר הִבָּה יְהוָה לִפְנֵי עַמְּתָ וְיִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֵה הוּא וְלֹעֲבָדִיד

מִקְנֵה: ם

5. וַיֹּאמְרוּ אִם־כִּי־צָאֵנוּ הֵן בְּעֵינֶיךָ

V. 54. זכרון לבני ישראל לפני ד' (siehe zu V. 50).

Kap. 32. V. 1. ומקנה רב. Der Accentuation zufolge scheint das Prädikat **מִקְנֵה** sich auf die בני גר zu beziehen, so daß deren Herdebefiß noch weit größer, als der der Reubeniten war. Chuejin bemerkt schon Ramban, daß nur hier einleitend der Stamm Reuben als der ältere zuerst genannt wird, in der ganzen folgenden Versammlung stehen die Söhne Gad voran. Sie werden auch 5. V. M. 33, 20 u. 31 als die eigentlichen Anreger der Idee und zugleich in ihrer Tapferkeit geschildert, die ihnen die Ausführbarkeit dieser Idee, sich außer Zusammenhang mit dem Groß der Nation in besondern Grenzen niederzulassen, ratsam erscheinen lassen durfte.

V. 5. ויאמרו. Diese wiederholte Aufnahme der Anrede setzt eine Pause voraus und zeigt, daß sie selbst nicht ganz frei von dem Bedenken waren, wie ihr Antrag auf-

das herausgegriffene eins von je fünfzig, von Menschen und von den Tieren, und gab sie den Leviten, den Wahrnehmern der Gut der Gotteswohnung, wie Gott geboten hatte.

48. Da naheten die Beamten, welche die Heeres-tausende hatten, zu Mofche, die Fürften der tausende und die Fürften der hunderte,

49. und fagten zu Mofche: Deine Diener haben die Summe der Kriegsleute, welche unferer Hand anvertraut waren, aufgenommen, und es wird von uns kein Mann vermißt.

50. Darum haben wir das Gottesopfer geweiht, jeder der ein goldenes Gevärt erlangte, Fußband oder Armband, Fingerring, Ohrring und Schloß, für unsere Seelen Sühne vor Gott zu erlangen.

51. Da nahm von ihnen Mofche und der Priester Elafar das Gold, alles Gebrauchsgerate.

וַיִּרְאֵל אֶת־הָאֱלֹהִים אֶת־דַּבְּרֵי מִן־הַתְּמִשִּׁים
מִן־הָאָדָם וּמִן־הַבְּהֵמָה וַיְהִי אִתָּם
לְלוּיִם שְׂמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁבְּן יְהוָה
כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

48. וַיִּקְרְבוּ אֶל־מֹשֶׁה הַפְּקֻדִים
אֲשֶׁר לְאֵלָיו הַצָּבָא שְׂרֵי הָאֲלָפִים
וְשְׂרֵי הַמֵּאוֹת:

49. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה עַבְדְּךָ נָשְׂאוּ
אֶת־רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר
בְּיָדֵנו וְלֹא־נִפְקַד כִּמְנוּ אִישׁ:

50. וַנִּקְרַב אֶת־קָרְבָּן יְהוָה אִישׁ
אֲשֶׁר מֵצָא כְּלִי־זָהָב אֲצַעֲדָה וְצָמִיד
טַבַּעַת עֲגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ
לִפְנֵי יְהוָה:

51. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת־
הַזָּהָב מֵאַתָּם כֹּל כְּלֵי מַעֲשֵׂה:

B. 49. ולא נפקד. Wir haben bereits (1. B. M. Kap. 21, 1) die Verwandtschaft der Wurzel פקד mit כגד und כיה hervorgehoben und bemerkt, daß פקד das geistige Bekleiden eines Gegenstandes mit den ihm zukommenden Attributen, Verhältnissen und Beziehungen bedeute. So wie nun in der Regel פקד bedeutet: zu einem vorhandenen Gegenstände die ihm zukommenden, aber noch fehlenden Attribute hinzudenken, so heißt es oft auch: zu vorhandenen Verhältnissen und Beziehungen den ihnen zukommenden, aber noch fehlenden Gegenstand hinzudenken, also durch vorhandene Verhältnisse und Beziehungen zum Gedenken des für sie gehörigen aber abwesenden Gegenstandes veranlaßt sein, d. i. aber nichts anderes als: vermiffen.

B. 50. ונקרב את קרבן ר'. Es heißt nicht: 'ונקרב קרבן לר', sondern קרבן ר' ד. i. das aus folchem Erlebnis von selbst als Bedürfnis und Pflicht sich ergebende קרבן, zum Ausdruck des Bewußtseins, wie man nur der Gottesnähe, d. i. unserer Beziehung zu Gott und seinem Befehle das Erlebte verdanke. Gedankenvoll wählten sie dazu alles erbeutete Frauengeschmeide, vielleicht in zwielfacher Beziehung: damit auch jede Erinnerung an die midjanitischen Frauen aus ihrem Kreife zu entfernen, und der nunmehr bewährten sittlichen Irene den Anteil an der so wunderbar schükenden Gottesgnade zu vindizieren. In einer ähnlichen Beziehung wird dieses קרבן Sabbath 61 a u. b. gefaßt. כומו (siehe 2. B. M. 35, 22).

B 51. כל כלי מעשה. sie brachten diese Geräte nicht aus Rücksicht auf ihren Stoffwert, sondern auf ihre Gebrauchsbedeutung (siehe B. 50).

34. Esel: einundsechzigtausend.

35. Menschenseelen: von den weiblichen, die noch nichts von geschlechtlichem Umgang erfahren, alle Seelen, zweiunddreißigtausend.

36. Also war die Hälfte, der Anteil der ins Heer Bezogenen, die Zahl der Schafe: dreimalhundertsiebenunddreißigtausendfünfhundert.

37. Somit war der Tribut an Gott von den Schafen: sechshundertfünfundsiebzig.

38. Und die Rinder: sechsunddreißigtausend, und deren Tribut an Gott: zweiundsiebzig.

39. Und Esel: dreißigtausendundfünfhundert, und deren Tribut an Gott: einundsechzig.

40. Menschenseelen: sechzehntausend, und deren Tribut an Gott: zweiunddreißig Seelen.

41. Mose gab den Tribut, die Hebe Gottes, dem Priester Eleasar, wie Gott Mose geboten hatte.

42. Und von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte, welche Mose von den ins Heer gezogenen Männern abgeteilt hatte,

43. war die der Gemeinde gewordene Hälfte, von Schafen: dreihundertsiebenunddreißigtausendfünfhundert.

44. Rinder: sechsunddreißigtausend,

45. Esel: dreißigtausendfünfhundert,

46. Menschenseelen: sechzehntausend.

47. Da nahm Mose von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte

34. וְחֲמִרִים אֶחָד וּשְׁשִׁים אֶלֶף :

35. וְנָפֶשׁ אָדָם מִן־הַנְּשִׁים אֲשֶׁר

לֹא־יָדְעוּ מִשְׁכָּב זָכָר כְּלִנְיָפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף :

36. וַתְּהִי הַמִּחְצָה הַחֶלֶק הַיְזָאִים

בַּצֹּבָא מִסֶּפֶר הַצֹּאן שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּשְׁבַע־תַּלְּפִים וַחֲמִשׁ מֵאוֹת :

37. וַיְהִי תְּרִיבֹתָא לַיהוָה מִן־הַצֹּאן

שֵׁשׁ מֵאוֹת חֲמִשׁ וּשְׁבַע־סָבְעִים :

38. וַחֲבֵרָה שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף

וּמִכָּסֶם לַיהוָה שְׁנַיִם וּשְׁבַע־סָבְעִים :

39. וְחֲמִרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמִשׁ

מֵאוֹת וּמִכָּסֶם לַיהוָה אֶחָד וּשְׁשִׁים :

40. וְנָפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עֶשְׂרֵה אֶלֶף

וּמִכָּסֶם לַיהוָה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים נָפֶשׁ :

41. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־מִכָּסֶם תְּרוּמַת

יְהוָה לְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן בְּאֶזְרַךְ צִנְהָ

יְהוָה אֶת־כִּי־שָׁה :

מִשֵּׁה 42. וּמִמִּחְצַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

אֲשֶׁר הִצָּה מֹשֶׁה כִּן־הָאֲנָשִׁים

הַצֹּבָאִים :

43. וַתְּהִי כִּמְחַצַּת הַעֲדָה מִן־הַצֹּאן

שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף

שְׁבַע־תַּלְּפִים וַחֲמִשׁ מֵאוֹת :

44. וּבְחֵר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף :

45. וְחֲמִרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמִשׁ

מֵאוֹת :

46. וְנָפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עֶשְׂרֵה אֶלֶף :

47. וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִמִּחְצַת בְּנֵי־

27. Und du teilst die ergriffene Beute zwischen den Kriegshandhabern, die zum Heere auszogen, und der ganzen Gemeinde.

28. Und du erhebst einen Tribut für Gott von den Kriegskleuten, die zum Heere auszogen, eines von fünfhundert, von den Menschen, von den Kindern, von den Eseln und von den Schafen.

29. Aus ihrer Hälfte nehmet ihr und du giebst dem Priester Eleasar die Gotteshebe.

30. Und von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte nimmst du eines herausgegriffen von fünfzig von den Menschen, von den Kindern, von den Eseln und von den Schafen, von allen Tieren, und du giebst sie den Leviten, den Wahrnehmern der Hut der Gotteswohnung.

31. Mose that und der Priester Eleasar, wie Gott Mose geboten hatte.

32. Es war die ergriffene Beute, außer dem, was das Heersvolk geplündert hatte, Schafe: sechsmaalhundertfünfundsiebzigtausend.

33. Kinder: zweiundsiebzigtausend.

27. וְחָצִיתָ אֶת־הַמְּלֻקִּים בֵּין הַדּוֹפְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיְצְאִים לְצָבָא וּבֵין כָּל־הַעֲדָה:

28. וְהִרְמִיתָ לָכֶם לַיהוָה כִּמֵּת אֶנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיְצְאִים לְצָבָא אֶחָד נֶכֶשׁ מִחֲמֵשׁ מִבְּנֵי אָדָם וּמִן־הַבָּקָר וּמִן־הַמְּרִים וּמִן־הַצֹּאן:

29. מִמֵּתֵיכֶם תִּקְחוּ וְנָתַתָּה לְאֵלֶעָזָר הַכֹּהֵן הַרֹבֵת יְהוָה:

30. וּמִמֶּחֶצֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל תִּקַּח וְאֶחָד מִן־הַמְּשִׁים מִן־הָאָדָם מִן־הַבָּקָר מִן־הַמְּרִים וּמִן־הַצֹּאן מִכָּל־הַבְּהֵמָה וְנָתַתָּה אֹתָם לְלוֹוִים שְׂמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁבֹּן יְהוָה:

31. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאֵלֶעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

32. וַיְהִי הַמְּלֻקִּים יַחַד הַכֹּז אֲשֶׁר בָּנוּ עִם הַצָּבָא צֹאן שְׁשִׁמְאֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְחֲמִשִּׁת אֶלֶפִים:

33. וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אֶלֶף:

В. 27. וְחָצִיתָ מִלְחָמָה (vergl. חופש כנור; 1. В. М. 4, 21), והורה (Zirm. 2, 8), es sind alle die, die die Lösung dieser Kriegsaufgabe ergriffen hatten. Es umfasst dies alle am Heereszug beteiligt gewesenen Hauptleute wie Gemeinde.

В. 28. ככס (siehe 2. В. М. 12, 5).

В. 29. תִּקְחוּ. В. 28 hieß es nicht אחד אחד u. s. w. wie В. 30. מִן־הַצֹּאן sollte wohl die Hebe nicht aufs Geratewohl herausgegriffen werden, sondern durch Auswahl geschehen und dürfte dies Auswählen durch dieses absolute: תִּקְחוּ bezeichnet sein. — לְאֵלֶעָזָר, es war dies, wie רמב"ן bemerkt, ausnahmsweise bei diesem, einem jüdtlich heiligen Revindikationszwecke dienenden Heereszuge der Fall. Sonst erhielten auch von der Beute die כהנים keinen Anteil (siehe Kap. 18, 20).

В. 30. אֶחָד, herausgegriffen, ohne Wahl (siehe В. 29).

В. 32. וַיְהִי הַכֹּז (vergl. В. 53). אנשי הצבא במו איש לו. Die leblosen Wertfachen, die jedem, der sie genommen hatte, verblieben, heißen כז. Die hier zur Verteilung kommende מְלֻקָה war das über diese כז hinausgehende. Es war derjenige Teil der Beute, der außer dem vorhanden war, was nicht zur Verteilung kam.

24. Eure Kleider badet ihr am siebten Tage und werdet rein; nachher kommt ihr ins Lager.

25. Da jagte Gott zu Mojshe:

26. Erhebe die Summe der ergriffenen Beute der Gefangenschaft an Menschen und Tieren, du und der Priester Elasar und die Häupter der Väter der Gemeinde.

24. וְכִבְדֶתֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְהִי רְחֹם וְאַתֶּם תִּבְאֹוּ אֶל-הַמַּחֲנֶה: ׀ רביעי. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לְאֹמֶר:

26. שָׂא אֶת רֹאשׁ מִלְּקוֹחַ הַשְּׁבִיעִי בְּאֲדָם וּבְבַהֲמָה אֲתָה וְאֶלְעָזָר סֹבֵהן וְרֹאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה:

וגו' להטאת מטה הויה bei טומאת מטה und durch נדה die allgemeine טבילה bezeichnet wird. Dadurch, daß hier für metallene Speisegeräte eine טבילה wie für Menschen angeordnet ist, erklärt sich dann auch der sonst so auffallende Ausdruck יהטט, wo das zu entzündigende Gerät nicht Objekt, sondern Subjekt ist. Es wird also das כלי als Person als „sich entzündigender“ Mensch ausgedrückt, die טבילה כלי damit als טבילה אדם begriffen, es ist die jüdische Menschenpersönlichkeit, die in dieser מדין בני טבילה ihre טבילה zu erblicken hat, daher יהטט und daher ארבעים טבילה (siehe auch 3. B. M. S. 218).

Diese für metallene Speisegeräte bei ihrem Übergang aus nichtjüdischem in jüdischen Besitz angeordnete טבילה, selbst wenn dieselben von jeder טומאה und jedem איסור frei sind, kann nur der קדושה, der sittlichen Heiligung angehören, in deren Bereich dem Jnden auch sein sinnlicher Speisegenuß gehoben sein soll. Die Beschränkung auf „metallene Speisegeräte“ dürfte aber dem durch diese טבילה zum Bewußtsein zu bringenden Gedanken noch einen besonderen Gehalt erteilen. Ein metallenes Gerät ist der sprechendste Ausdruck der geistlichen Herrschaft des Menschen über die Erde und ihre Stoffe. Nicht nur seine Form, schon sein Stoff verkündet sie. Speise ist aber gerade diejenige Thätigkeit, die zunächst ganz im Dienste der physisch-sinnlichen Natur des Menschen steht, und ein metallenes Gerät zum Speisezweck vergegenwärtigt an sich die geistigste Seite des Menschenwesens im Dienste seiner sinnlichen Natur. Unter dem Regime des göttlichen Befehles ist aber auch das ganze sinnliche Leben des Menschen dem Kreise physischer Unfreiheit enthoben und dem Bereiche sittlich freier Gott dienender Thätigkeit überwiesen, und begreift sich, wie uns scheint, diesem nach sehr wohl, warum das Gesetz insbesondere für den Eintritt metallener Speisegeräte die Entzündigungseigenschaft durch טבילה statuiert, und warum eben diese טבילה auch ההטאת „Eichentzündigen“ heißt; soll doch eben auch sie das Bewußtsein sittlicher Freiheit, das ist ja der Fähigkeit, sich der Sünde zu enthalten, beleben und stärken. So auch רד"ש ל' שבט אבoda Sara V, 15. לפי שיצאו בטומאה הנכרי ונכנסו לקדושה ישראל. Gläserne Gefäße haben ihrem ebenfalls durch künstliche Feuerbeherrschung geschaffenen und wie Metalle schmelzbaren Stoffe nach, Ähnlichkeit mit Metallen und fordern daher gläserne und glasierte Speisegeräte טבילה טבילה (Aboda Sara daselbst).

26. וְרֹאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה nur die lebendige Beute, die gefangenen Tiere und Menschen, wurden verteilt. Das Leb'ose verblieb jedem, der es erbeutet hatte. Vielleicht, weil die gefangenen Tiere und Menschen nur durch das Zusammenwirken aller in Gewahrjam erhalten werden konnten, wurden sie als allgemeine Beute betrachtet, während zum Schutze des Leb'osen der einzelne Besitzer genügte. שׂא אה ראש (siehe 2. B. M. 30, 12).

23. alles, was durch Feuer eingezogen ist, bringt ihr durch Feuer wieder hinaus, und dann kann es rein werden, jedoch hat es sich durch Entfernungswasser zu entzündigen; und alles, was nicht durch Feuer eingezogen ist, bringt ihr durch Wasser hinaus.

23. כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר־יָבֵא בָאֵשׁ תִּעְבְּרוּ בָאֵשׁ וְנִהְיֶה אֵדָךְ בְּמֵי נְדָה וְהָתֵמָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא־יָבֵא בָאֵשׁ תִּעְבְּרוּ בַמַּיִם:

alles hölzerne Gerät habt ihr euch nur durch הויה von טימאה zu entzündigen, metallene Geräte jedoch erfordern außerdem noch הכשר וגוי (כל דבר אשר וגו') und טבילה (אך במי) wie im folgenden Verse zur Anordnung kommt.

В. 23. alles, was durch Feuer hineingekommen ist, habt ihr durch Feuer fortzuschaffen, und alles, das nicht durch Feuer hineingekommen ist, habt ihr durch Wasser fortzuschaffen. העבר הרפתי (Sam. II. 12, 13) העביר הטאתך wie העבירו (Ps. 119, 39), ויעבר הקדשים מן הארץ (Kön. I. 15, 12). Es ist damit das Gesetz gegeben, daß metallene Speisegeräte, in welche איסור=Stoffe eingedrungen sind, vor dem Gebrauch von diesen איסור=Stoffen befreit werden müssen, und zwar was unmittelbar durch Feuer, ohne flüssiges Medium eingedrungen ist, muß durch Glühen (ליבין) im Feuer, was nicht unmittelbar durch Feuer eingedrungen ist, durch kochendes Wasser (הגעלה) herausgebracht werden. Dieser Grundsatz, daß ein eingedrungener Stoff durch dasselbe Medium hinausgebracht wird, durch welches er eingedrungen war, wird unter den Kanon: כולו כן פולטו gefaßt (siehe Alboda Sara 55 b f.). Diese gesetzliche Thatsache: גיעולי נכרים — die aus nichtjüdischen Speisegeräten wieder herauskommenden Nahrungsmittel, געל: von sich auswerfen (Job 21, 10 und 3. B. M. 26, 11) — daß also selbst in Gefäße eingedrungene Nahrungsmittel öfter bleiben, obgleich sie doch jedenfalls selbst für den Geschmacksinn bereits in geschmackwidriger Weise abgeschwächt sind, אי אפשר אף איהם פורחה (Alboda Sara 67 b, לקדורה בה יומא דלא פגמה פורחה) setzt die bereits auch anderweitig feststehende Thatsache voraus (siehe Kap. 5, 3), daß ein für alle anderen Sinne verschwundener und nur noch dem Geschmacksinne erkennbarer Nahrungsmittel öfter bleiben.

אך במי נדה יהייה kann nach der ganzen Konstruktion dieser Sätze nicht die הויה von טימאה מה bedeuten. Wäre dies, es würde sicher nach וגוי ויהייה sehen, da alle Geräte, auch diejenigen, die gar nicht in Feuer kommen, z. B. hölzerne Geräte, doch, wie ja bereits В. 20 ausgesprochen, הויה fordern. Offenbar ordnet אך במי נדה etwas an, was nur für metallene Speisegeräte zur Anwendung kommen soll. В. 23 ist Zusammenfassung der В. 22 aufgerechneten Metallstoffe; von ihnen wird ein Zwiefaches ausgesagt: ist von ihnen vorauszuweisen, daß sie unmittelbar in Feuer gebraucht worden, so ist der eingedrungene Nahrungsmittelstoff auch durch Feuer wieder hinauszuschaffen, und ferner sollen sie, diese metallenen Speisegeräte, vor dem Gebrauch auch יהייה במי נדה באש. Nichtmetallgerätee, die nicht in Feuer kommen, sind von den in sie eingedrungenen Nahrungsmitteln nur durch Wasser frei zu machen und bedürfen außerdem nicht des für Metallgeräte vorgeschriebenen הויה במי נדה. Die Halacha lehrt (Alboda Sara 75 b), daß unter diesem הויה eine besondere טבילה und zwar ארבעים סאה (siehe 3. B. M. 11, 36) und שהנדה במי רביעית genügt (siehe הויה במי נדה). במי נדה wäre dann hier allgemeine Bezeichnung der נדה für durch טימאה zum „Sichfernhalten“ verpflichtete Menschen. So Secharja 13, 1. נקור

18. alle Kinder unter den Frauenzimmern, die noch nichts vom geschlechtlichen Umgang erfahren, erhaltet euch.

19. Ihr lagert außerhalb des Lagers sieben Tage. Jeder, der einen Menschen getötet, und alles, was einen Erschlagenen berührt hat, habt ihr euch zu entzündigen, am dritten und am siebten Tage, ihr und eure Gefangenen.

20. Jedes Gewand und jedes lederne Gerät, jedes aus Ziegenstoff Bereite und jedes hölzerne Gerät habt ihr euch zu entzündigen.

21. Da jagte der Priester Elasar zu den Heeresleuten, die in den Krieg gegangen waren: Dies ist ein Grundgesetz der Lehre, welche Gott Mose geboten hat:

22. jedoch das Gold und das Silber, das Kupfer und das Eisen, das Zinn und das Blei,

18. וְכֹל הַנָּפֶחַ בְּנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁבָּב וְכָר הַחַיּוֹ לָכֶם:

19. וְאַתֶּם הַנְּגוֹ כַהֲיִן לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הַרְגַּ נֶפֶשׁ וְכֹל נִגַע פְּחָלָל תְּתַחַטְּאוּ בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וְשִׁבְיֵיכֶם:

20. וְכֹל-בָּגֶד וְכֹל-כְּלֵי-עוֹר וְכֹל מַעֲשֵׂה עֵצִים וְכֹל-כְּלֵי-עֵז תְּתַחַטְּאוּ: ׀

21. וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל-אֲנָשָׁי הַמִּלְחָמָה הַבָּאִים לְמִלְחָמָה וְאֵת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה:

22. אֲךָ אֶת-הַזָּהָב וְאֶת-הַכֶּסֶף אֶת-הַנְּחֹשֶׁת אֶת-הַבַּרְזֵל וְאֶת-הַצִּיּוֹן וְאֶת-הַעֲפָרָת:

Aufnahme von Ammonitern und Moabitern zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte unterschieden; während das erstere ausgeschlossen ist, ist dem weiblichen die Aufnahme ד' בקהל selbst in reiferen Jahren gestattet.

21. 19. אַתֶּם וְשִׁבְיֵיכֶם. אַתֶּם וְשִׁבְיֵיכֶם (siehe Kap. 5, 2 u. 3 und 19, 11 f.). אַתֶּם וְשִׁבְיֵיכֶם konnten die Gefangenen nicht טַיִמָּה sein. טַיִמָּה beginnt erst mit der Beziehung des Menschen zum jüdischen Geistesheiligtum, zu מִקְדָּשׁ וְקִדְשׁוֹ. שִׁבְיֵיכֶם, die Gefangenen wurden daher erst טַיִמָּה-empfanglich, ein Akt, der bei vielen sofort geschehen sein konnte. Da ferner כַּהֲיִן, nach einer Auffassung sogar alle כֹּלִים mit Ausschluß von כֹּלֵי הָרֵם, durch Berührung einer Leiche אָבִי אָבוֹת werden und den Menschen, der sie berührt, zum טַיִמָּה-bedürftigen אָבִי אָבוֹת machen, so konnten שִׁבְיֵיכֶם, nachdem sie גֵּרִים geworden waren, durch Berührung eines solchen כֹּלֵי der טַיִמָּה bedürftig geworden sein.

20. 20. וְכֹל בָּגֶד וְגו' (siehe 3. B. M. 11, 32). וְכֹל בָּגֶד וְגו' Da כל בָּגֶד וְגו' das Objekt des Satzes ist, so kann das Reflexive des וְכֹל בָּגֶד וְגו' nur als Terminativ wie וְכֹל בָּגֶד וְגו' (3. B. M. 25, 46) zu verstehen sein: jedes Gewand u. s. w. habt ihr euch zu entzündigen.

21. 21. וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לְמִלְחָמָה. וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן, Da es nicht heißt וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לְמִלְחָמָה, sondern וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לְמִלְחָמָה, so dürfte dies zu der Annahme berechtigen, es sei die hier folgende Vorschrift nicht erst bei der Rückkehr aus dem Kriege, sondern bei dem Auszuge erteilt worden.

וְאֵת חֻקַּת הַתּוֹרָה (siehe zu Kap. 19, 2).

22. 22. אֲךָ אֶת הַזָּהָב וְגו'. אֲךָ אֶת הַזָּהָב וְגו'. Wir haben bereits zu 3. B. M. 11, 32 (S. 218) bemerkt, daß der Begriff: כֹּל hier aus 3. B. M. 20 zu supplieren und dadurch der enge Anschluß dieses Satzes an das dort Ausgesprochene gegeben ist: alles Gewand u. s. w. und

13. Da gingen Moſche und der Prieſter Elazar und alle Fürſten der Gemeinde ihnen entgegen hinaus außerhalb des Lagers.

14. Da zürnte Moſche über die Beamten der Heeresmacht, über die Fürſten der tauſende und die Fürſten der hunderte, die vom Heeredienſt des Krieges zurückkamen,

15. Und es ſagte Moſche zu ihnen: Habt ihr alle Weiber leben laſſen?!

16. Seht, dieſe waren doch gerade Iſraels Söhnen auf Biſeams Rat zur Untreueranlaſſung gegen Gott um Peors willen, ſo daß die Seuche unter Gottes Gemeinde ausbrach!

17. Und nun, tötet alles Männliche unter den Kindern; und jedes Frauenzimmer, das einen Mann zum geſchlechtlichen Umgang kennt, tötet;

שְׁלִישִׁי (שנׁי). 13. וַיֵּצְאוּ כִּמְשָׁה וְאַלְעָזָר
הַכֹּהֵן וְכָל־נְשִׂאֵי הַעֲדָה לִקְרָאתָם
אַל־כְּחִיץ לַמַּחֲנֶה:

14. וַיִּקְצַף כִּמְשָׁה עַל פְּקוּדֵי הַחַיִל
עֲבָדֵי הָאֱלֹהִים וְשָׂרֵי הַמִּבְּאוֹת הַבָּאִים
מִמִּצְבֵּא הַמַּלְחָמָה:

15. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה הַחַיִּיתֶם
כָּל־נְקֵבָה:

16. הֲנָה הָיָה הַדָּבָר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּדַבַּר בַּלְעָם לְמִסְרָם־בְּעַל בְּוִדְיָה
עַל־דָּבָר פְּגוּר וְהָיָה הַמִּגַּפָּה בְּעַד־תּוֹ
יְהוָה:

17. וְעַתָּה הֲרָגוּ כָל־זָכָר בְּמַחָף
וְכָל־אִשָּׁה יָדְעַת אִישׁ לְמִשְׁבַּב זָכָר
הֲרָגוּ:

des Akerereigentümers, aber mit deſſen Bewilligung, entzogen. Allgmein wird mit שלל alles durch Kriegserfolg Erbeutete, alſo dem biſher berechtigten Eigentümer Entzogene bezeichnet, auch die lebendige Tiere, wie שלל דור (Sam. I. 30, 28). Neben מלקח bezeichnet שלל die lebtoſe Beute, מלקח, aber die lebendige, alſ ſolche, die nur durch feſthalten im „Griſſ“ bei dem neuen Herrn bleibt, hier: Tiere und Menſchen. שבי bezeichnet aber ſpeziell die kriegsgefangenen Menſchen. שבה, verwandt mit צבא, שבע, שבע, שבי, bezeichnet die Vergrößerung ſeines perſönlichen Machtbereichs durch Aufgehen der Perſönlichkeit eines andern in daſſelbe — (שִׁבְחָה: die Qualitätenfülle eines Objekts, meiſt einer Perſönlichkeit, anſprechen. Auch: einem daſ von ihm Angestrebte voll gewähren, ein heftigſtes Verlangen beſchwichtigen, daher bildlich vom Stillen der Heereswogen: תשבתם אהה השבתם גליו אהה גליו Pf. 89, 10) — שבי, שבי, מלקוח — מלקוח) wie B. 12, bezieht ſich מלקוח auf die Tiere und שבי auf die Menſchen.

B. 14. פקודי החיל, ſind diejenigen, denen die Heeresmacht alſ Leitern anvertraut war, die alſo deren Heereshandlungen zu leiten hatten und daſür verantwortlich waren.

B. 16. הן הנה, הן נוכח הן, הן wie נוכח הן (2. B. M. 8, 22). בני ישראל, ſie vielleicht wie הנה הנה (3. B. M. 22, 12) כי הנה לאיש זר (Nuth I. 12), ſie haben ſich den Söhnen Iſraels hingegeben, um ihnen Untrene an Gott in Händen zu geben, um Peors willen, d. h. um dem Gotte der Unzucht zuzufallen.

B. 17 u. 18. Da mit dieſem Akt dem Verpflanzten heidniſch unzüchtiger Elemente in Iſrael vorgebeugt werden ſollte, ſo müſſen wir annehmen, daß die nationale Entartung weſentlich im männlichen Geſchlechte wurzete, daſ weibliche Geſchlecht aber, wenn in früher Kindheit unläuterer Einflüſſen und Eindrückten entzogen, des vollen Eingehens in reine Sittlichkeit fähig bleibe. Ähnlich wird 5. B. M. 23, 4 hiñſichtlich der

Zur, Chur und Rewa, fünf Könige von Midjan; auch Bileam, den Sohn Beors, erschlugen sie mit dem Schwerte.

9. Zisraels Söhne führten Midjans Frauen und ihre Kinder gefangen fort, all ihr Vieh und all ihre Herden und all ihr Vermögen machten sie zur Beute.

10. Alle ihre Städte in ihren Wohnsitzen und alle ihre Burgen verbrannten sie im Feuer.

11. Sie nahmen die ganze Beute und alles an Menschen und Vieh Ergriffene,

12. und brachten zu Mose, zu Elasar dem Priester, und zu der Gemeinde der Söhne Zisraels die Gefangenen, die Ergriffenen und die Beute ins Lager zu den moabitischen Eiden, welche am Gorden bei Jericho liegen.

חָלְלֵיהֶם אֶת־אֹיֵי וְאֶת־רִקְם וְאֶת־
צִיר וְאֶת־חִיר וְאֶת־רַבֵּעַ הַמִּשֶּׁשֶׁת בְּלִבֵּי
כִדְגֹן וְאֵת בְּלָעַם בֶּן־בְּעֹר הַרְגִּו
בְּחֶרֶב:

9. וַיִּשְׁבּוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־נְשֵׁי כִדְגֹן
וְאֶת־מִגְם וְאֵת כָּל־בְּהֵמָתָם וְאֵת־
כָּל־מִתְנַגְּתָם וְאֶת־כָּל־חֵילָם בְּאֵוִן:

10. וְאֵת כָּל־אֲדֵיחֶם בְּמַיִשְׁבוֹתָם
וְאֵת כָּל־מִירְתָם שָׂרְפֵי בְּאֵשׁ:

11. וַיִּקְחוּ אֶת־כָּל־הַשָּׁבָיִל וְאֵת כָּל־
כָּל־הַמְּלֻזָּחִים בְּאָדָם וּבְבַהֲמָה:

12. וַיָּבֹאוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אֵלֶיךָ

הַכֹּהֵן וְאֶל־עֵדֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־
הַשָּׁבִי וְאֶת־הַמְּלֻזָּחִים וְאֶת־הַשָּׁבָיִל אֵל־
הַמַּחֲנֶה אֶל־עֵרְבַת בּוּזָב אֲשֶׁר־עַל־
יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: ׀

nach Moab und Midjan gekommen und die Seele der von den Midjaniten noch fortgesetzten Verführungskünste war. Nach Sanhedrin 106 a wäre er gekommen, um sich einen Lohn für seinen erfolgreichen Rat zu erbitten.

W. 10. אַתְּ בַל עִרְהֶם כִּי־יִשְׁבְּחֶם. Habakuk 3, 7 heißt es: יִרְגֹן יִרְעִיעַ אֶרֶץ. מִדְּיָן, woraus zu schließen wäre, daß die Midjaniten nach Nomadenart unter Zeltteppichen wohnten. Ein ähnliches scheint sich aus Richter 6, 5 zu ergeben, wo sie, allerdings mit Mischung anderer Völker, mit ihren Zelten, Herden und Kamelen, das jüdische Land überzogen. Vergl. auch daselbst 7, 12; 8, 21 u. 24, wo sie als יִשְׁבְּעָאִים charakterisiert werden, worunter doch wohl Nomadenwölfer zu verstehen sind. Wenn demnach hier von ihren Städten und Burgen gesprochen wird, so müssen sie wohl, obgleich überwiegend als Nomaden lebend, doch auch in Städten festhaft gewesen sein, und erklärte sich damit die Beifügung: כִּי־יִשְׁבְּחֶם zu עִרְהֶם, die Städte waren da, wo sie, obgleich sonst Nomaden, doch auch feste Wohnsitze hatten, wohin sie sich zu Zeiten zurückzogen. וְאֵת כָּל טִירָהם (siehe 1. B. M. 25, 16). Zugleich sehen wir auch dort, daß die יִשְׁבְּעָאִים doch auch feste Plätze hatten.

W. 11 u. 12. וַיִּקְחוּ וְגו'. Hier wird die gesamte Kriegserrungenschaft שָׁבָיִל und מְלֻזָּחִים genannt, im folgenden Verse wird noch שָׁבִי von מְלֻזָּחִים unterschieden. Wir haben schon 1. B. M. S. 274 auf die Verwandtschaft von שָׁבָיִל mit שָׁבָל, וְגו', שָׁבָל, שָׁבָל, שָׁבָל hingewiesen. Der gemeinschaftliche Grundbegriff ist: etwas einem Bereiche entziehen. Daher wohnt der Wurzel שָׁבָיִל nicht einmal notwendig das Merkmal des Gewaltigen bei, und Ruth 2, 16 wird damit das absichtliche Falllassen von den Garbenhaufen angehörigen Ähren zur Vermehrung der Armentese bezeichnet. Die Ähre wird auch dem Bereiche

4. Tausend vom Stamme, tausend vom Stamme, von allen Stämmen Iisraels sendet zum Heere.

5. Da wurden von den tausenden Iisraels tausend vom Stamme übergeben, zwölf tausend Heeresgerüstete.

6. Da schickte sie Mosehe tausend vom Stamme zum Heere, sie und Pinchas, Sohn Elasars des Priesters, zum Heere, und Geräte des Heiligthums und Trompeten der Terna in seiner Hand.

7. Sie machten Heereszug über Midjan, wie Gott Mosehe geboten hatte, und erschlugen alles Mänliche.

8. Die Könige Midjans erschlugen sie auf ihren Gefallenen, Emi, Refem,

4 אֵלֶּפֶת לַמִּיָּה אֵלֶּפֶת לַמִּיָּה לְכָל
כִּמּוֹת וְיִשְׂרָאֵל תִּשְׁלְחֶנּוּ לְצָבָא:

5 וַיִּמְסְרוּ מֵאֲלֵפֵי יִשְׂרָאֵל אֵלֶּפֶת
לַמִּיָּה שְׁנַיִם־עֶשְׂרֵי אֵלֶּפֶת חֲלוּצֵי צָבָא:

6 וַיִּשְׁלַח אֹתָם כִּשְׁהָ אֵלֶּפֶת לַמִּיָּה
לְצָבָא אֹתָם וְאֶת־פִּינְחָס בֶּן־אַלְעָזָר
הַכֹּהֵן לְצָבָא וְכֹלן תְּקֵדָשׁ וְתַצְדִּיקוּת
הַתְּרוּעָה בְיָדָו:

7 וַיִּצְבְּאוּ עַל־מִדְיָן בְּאֵשֶׁר צָנְהָ
יְהוָה וְאֶת־נִישָׁהּ וַיַּהַרְגוּ כָל־זָכָר:

8 וְאֶת־מֶלְכֶיהָ מִדְיָן הָרְגוּ עַל־

zu machen und in den Heereszug einzutreten (siehe Zebamot 102 b שלופי מביהא לקרבא). (שלופי מביהא לקרבא) diese Aufgabe auf eine Auswahl von ihnen, die aber durch das vorangehende beschränkt als die Vertreter der Gesamtheit begriffen werden. In ihnen zieht die Gesamtheit aus. — במדן 'ד' נקמה, להנה נקמה ד' במדן, was B. 2 als בני ישראל נקמה begriffen ward, wird hier als 'ד' נקמה dem Volke zum Bewußtsein gebracht. Es ist Gott, dem sie durch jede Trübsung ihrer geistigen und sittlichen Integrität entrißen werden. Er sendet sie darum aus, seine Vergeltung an Midjan zu vollbringen. Mit der Politik der Vertreibung übt Midjan das größte internationale Verbrechen und hat damit vor Gott die Existenzberechtigung als Volk unter Völkern verloren.

B. 4. אלה למטה וגו'. Dieser auch Verse 5 und 6 wiederholte Ausdruck spricht wiederholt den bereits zu B. 3 bemerkten Gedanken aus, daß die zum Heere Ausziehenden eine Aufgabe der Gesamtheit als deren Delegierte zu vollbringen gehen, jeder Stamm ist in ihnen durch gleiche Anzahl aus seiner Mitte vertreten.

B. 5. וימסרו. מסר kommt in ה"ך nur hier und B. 16 vor. Rabbinisch ist es der ganz gewöhnliche Ausdruck für übergeben, überliefern. Hier entspricht der Ausdruck dem ganzen angedeuteten Verhältnisse. Jeder Stamm übergab Moses das zu seiner Vertretung bei Ausföhrung dieser Gesamtaufgabe von ihm aus ihm ausgewählte tausend.

B. 6. וישלה אהם וגו' ואה פינחס וגו'. Bei keinem der früheren Heereszüge, nicht im Kriege gegen Sichon, gegen Og, gegen Emori, steht die Anwesenheit eines Priesters mit dem Gesekzeugnis und den Gottes Beistand aufrufenden הציצורה. — הציצורה mit dem Gesekzeugnis und den Gottes Beistand aufrufenden הציצורה. — Zeta 43 a). Galt es doch, den יוהרה und dem ארון, dem Gesekzeugnis und seinen in Israet zu schaffenden Trägern und Wahrern die man-geseindete Existenz in Mitte der Völker zu sichern. הציצורה ההרועה (siehe Kap. 10, 8 und 9). אין ידו אל רשוהו, בידו (ספרי).

B. 8. ואה בלעם. וגו', sie waren nicht die ersten im Kampfe. — ואה בלעם. Es scheint, daß er, nachdem er den Erfolg seines Rates erfahren, aus seiner Heimat wieder

Kap. 31. V. 1. Gott sprach zu Moſche:

2. Vollbringe die rächende Auf- richtung der Söhne Iſraels von den Midjaniten; dann ſollſt du zu deinen Völkern eingefammelt werden.

3. Da ſprach Moſche zum Volke: Ziehſt aus in Auswahl aus eurer Mitte Männer zum Heere, ſie ſeien über Midjan Gottes Vergeltung an Midjan zu bringen.

לא שני. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. נָלֶמְךָ נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיַד הַמִּדְיָנִים אֲחֵר תֹּאסֶף אֶל-עֲמִידָי:

3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם לֵאמֹר הֲרִלְצוּ בְּאַתְכֶם אַנְשִׁים לְצַבָּא וַיְהִי עַל-יַדְוָן לָתֵת נִקְמַת-יְהוָה בְּמִדְיָן:

Kap. 31. V. 1. Bereits oben (Kap. 25, 16) war ausgeſprochen, daß die Brechung der midjanitiſchen Macht eine Nothwendigkeit für die Sicherſtellung der ſittlichen und geiſtigen Integrität des jüdiſchen Volkes bilde, weil die Midjaniten fortfuhren, ihre Verführungskünſte an Iſrael zu verſuchen. Hier wird nun der Auftrag zur Ausführung des gegen die Midjaniten zu führenden Schlags.

V. 2. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה, der dem Volke das auf Keuſchheit und Gottes- treue gebaute Gottesgeſetz zu überbringen gehabt hatte, ſoll nun auch vor ſeinem Scheiden den zur Sicherſtellung dieſer zwei Grundſäulen ſeiner Sendung, zum Schutze ſeines Volkes vor נָע und עָוֹן notwendigen Schlag gegen die Midjaniten ausführen. נָע וְעָוֹן. Wir haben ſchon 1. V. M. 4, 15, auf die Verwandtſchaft von נָע mit קִוַּם hingewieſen. (Vergl. פּוֹן נֶפֶץ, כּוֹנֵן נֶכֶן, וְזֶר נֹר, וְזֶל נֹל, הוֹם נָחַם, רָחַם נָדַח, אִיִּן נָאֵץ und a.) Es iſt die Wiederaufrichtung eines mit Füßen getretenen Rechts oder einer zu Boden ge- worfenen Perſönlichkeit. Der עָוֹן identifiziert ſich mit dem aufzurichtenden Object. Daraus wohl die reflektive Form נָעָם. Dies erklärt auch die Konſtruktion mit וְ, נָעָם וְיָהוִי. Der Zweck iſt nicht Wiedervergeltung, das Nieder- werfen des Feindes; es wäre dies die Konſtruktion mit בְּ. Zweck iſt die Wieder- aufrichtung Iſraels von den Midjanitern, ſeine geiſtige und ſittliche Befreiung aus der Macht ihrer Künſte.

V. 3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם לֵאמֹר, וידבר וגו' אל העם, nicht zu den Führern; aus der Mitte des Volkes ſelbſt heraus ſoll dieſer Akt der Bindizierung ſeiner geiſtigen und ſittlichen Integrität geſchehen. Zudem der Heereszug Midjan und nicht Moab gatt, die die materielle Schwächung, nicht aber die geiſtige und ſittliche Tötung Iſraels beabſichtigten, mußte das geiſtige und ſittliche Motiv dieſes Heereszuges dem Volke mit doppelter Be- deutſamkeit ins Bewußtſein treten. Nicht wer Iſraels materiellen Untergang, wer ſeinen geiſtigen und ſittlichen Tod herbeiführt, iſt ſein eigentlicher Feind, — ההלצו: etwas aus ſeiner biſherigen Verbindung herauſtöſen, ſo: Steine aus der Mauer (3. V. M. 14, 43), einen an den Fuß feſt gebundenen Schuh nach Auflöſung des Bandes aus- ziehen (5. V. M. 25, 9). Daher ſo häufig: jemanden aus einer Gefahr, aus einer Enge herauſziehen, retten, freimachen, הַרְלוּן beim Heere: der „Detachierte“, aus der Mitte der Truppen vorausgeſchickte Vortrab (Joſua 6, 7 f.). Daher אֶל-צָבָא: die aus der Mitte des Volkes zum Heeresdienſt Entſendeten. Die Heerespflicht liegt auf allen. Sie entſenden einen Teil aus ihrer Mitte, dieſe Pflicht für das allgemeine zu löſen. Daher hier die eigentümliche Konſtruktion: הֲרִלְצוּ בְּאַתְכֶם; in הֲרִלְצוּ iſt die Ge- ſamtheit das Object, durch בְּאַתְכֶם wird dies auf eine Auswahl beſchränkt. הֲרִלְצוּ allein ſtellt ה' Forderung an alle, ſich von allen ſie zurückhaltenden häuslichen Banden loſ

15. Sobald aber ihr Mann ihr schweigt von einem Tage zum andern Tage, so hat er allen ihren Gelübden oder allen ihren Fesseln, die sie auf sich hat, Bestand gegeben; er hat ihuen Bestand gegeben, weil er ihr am Tage, da er es hörte, geschwiegen.

16. Stört er sie dann, nachdem er sie gehört hatte, so trägt er ihre Sünde.

17. Dies sind die Gesetze, die Gott Mose geboten hat, zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Tochter in ihrer Jugend im Hause ihres Vaters.

15. וְאִם הִתְרַשׁ יְהִירֵשׁ לָהּ אִשָּׁה מִיּוֹם אֵלֵיוֹם וְהָקִים אֶת־כָּל־בְּדָרְיָהּ אֹן אֶת־כָּל־אֲצָרְיָהּ אֲשֶׁר עָלְיָהּ הַקִּים אֹתָם בְּיַהֲרֹשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ:

16. וְאִם־הִכָּר יִכָּר אֹתָם אֲחֵרֵי שָׁמְעוּ וְנִשְׂא אֶת־עֲוֹנָהּ:

17. אֵלֶּה קְהָקִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין־אָב לְבָתוֹ בְּנַעֲרֵיהֶּ בֵּית אָבִיהֶּ: פ

В. 15. וְאִם הִתְרַשׁ יְהִירֵשׁ לָהּ, selbst wenn er nicht in der Absicht geschwiegen, das Gelübde aufrecht zu halten, sondern nur, um die Frau eine Zeit lang in der Schwebelasse zu lassen und dann Einsprache zu thun, ist mit Sonnenuntergang und Ende des Tages, an welchem er von dem Gelübde gehört, die Einsprache nicht weiter möglich. Ein Schweigen in zustimmender Absicht giebt dem Gelübde sofort Bestand und kann selbst an demselben Tage keine Einsprache mehr geschehen קיים כלבו קיים (dieselbst).

В. 16. וְאִם הִכָּר, wenn er nach schweigender oder ausdrücklicher Zustimmung sie dennoch zum Brechen des Gelübdes bringt, trägt er ihre Schuld.

В. 17. בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ (siehe zu Verse 14 und 6). בֵּית אָבִיהֶּ, so lange sie als נערה dem Hause des Vaters angehört, also bis sie durch נשואין in das Haus des Mannes übergegangen.

Siehe ferner über נדרים zu 5. В. М. 23, 22.

Erwägen wir, daß dieser rückblickende Schlußsatz וְאִם הִתְרַשׁ יְהִירֵשׁ לָהּ nur die in diesem Gesetzesabschnitt geregelten Beziehungen der Tochter und Frau zu Vater und Mann hervorhebt, das in В. 3 gegebene Gesetz über die Heiligkeit von Gelobungen überhaupt unerwähnt bleibt, so scheint in der That die Regelung dieser Beziehungen der Töchter und Frauen den eigentlichen Inhalt dieses Abschnittes zu bilden, welchem der allgemeine Ausspruch über die Verbindlichkeit der Gelübde nur einleitend, und zwar gegenständig, vorangeht: seine eigenen Gelübde kann ein Mann nicht lösen, für ihn liegt diese Befugnis in Händen seiner nationalen Genossen —; allein seiner Tochter und Frau gegenüber hat er eine beschränkte Befugnis der Einsprache. Aus diesem Gesichtspunkte dürfte sich denn dieses נדרים-Kapitel dem Kapitel 27 gegebenen Gesetze über das Erbrecht der Töchter, ergänzend und vielleicht motivierend, anschließen. Es ist die Bestimmung des Weibes, in das Haus eines Mannes als bedeutungsvoll integrierender Faktor anzugeben, die ganze Erziehung im Vaterhause ist Vorbereitung dazu. Es ist aber nicht seine Bestimmung, selbständig ein Haus zu gründen. Daraus geht ebensovohl die Abhängigkeit ihrer עיני נפש und לבניהן שבינו שבינו = Gelübde von der Zustimmung des Mannes und Vaters hervor, wie wir dies zu Verse 4—6 angedeutet, als darin auch die Bestimmung ihr Motiv finden möchte, daß normal das Erbgut vom Vater nicht auf die Tochter übergeht.

11. Wenn sie aber ein Gelübde im Hause ihres Mannes gethan, oder ihrem Willen eine Fessel eidlich gebunden hat,

12. und es hat ihr Mann es gehört und hat ihr geschwiegen, hat sie nicht gehindert: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jegliche Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

13. Wenn aber ihr Mann sie stört am Tage, da er sie hört, so soll jede Äußerung ihrer Lippen in Beziehung auf ihre Gelübde und ihre Willensfesselung keinen Bestand haben. Ihr Mann hat sie gestört und Gott wird ihr verzeihen.

14. Jedes Gelübde und jeden fesselnden Eid zur Selbstverkümmernng kann ihr Mann bestehen lassen und ihr Mann kann es stören.

11. וְאִם־בֵּית אִישָׁה נִדְרָה אוֹר־
אֶסְרָה אֶפֶר עַל־נַפְשָׁהּ בְּשֹׁבְעָה:

12. וְשָׁמַע אִישָׁה וְהִחֲרִישׁ לָהּ לֹא
הִנְיָא אֶתָּה וְקַמֵּי כָּל־נְדָרֶיהָ וְכָל־
אֶפֶר אֶשְׁר־אֶסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יִקּוּם:

13. וְאִם־הִפְרֵ יָפֵר אֶתָּה | אִישָׁה
בְּיוֹם שָׁמָעוּ כָּל־מִנְחָא שְׂפָתֶיהָ לְנְדָרֶיהָ
וְלֹא־אֶפֶר נַפְשָׁהּ לֹא יִקּוּם אִישָׁה הַפְרָם
וְיִהְיֶה יִסְלַח־לָהּ:

14. כָּל־נִדְרָה וְכָל־שֹׁבְעַת אֶפֶר לְעֵנַת
נַפְשׁ אִישָׁה יִקְיָמנוּ וְאִישָׁה יִפְרָמוּ:

היה die beiden Vertobungen und die Übergänge zu ihnen sind gleich. Damit ist denn gegeben, daß גרושה בן האירובין oder אלמנה גרושה, so lange sie נערה ist, wieder unter der Gelobungshut des Vaters steht und unser Vers kann nur von גרושה בן אלמנה גרושה reden. Sobald sie als נשיאה in des Mannes Haus übergang, war sie für immer aus dem Hause des Vaters ausgetreten, und selbst wenn die Ehe durch Tod oder Scheidung gelöst worden, tritt sie selbst in den נערה=Jahren nicht wieder in die alte Stellung hinsichtlich der Gelübde zum Vater zurück, und was sie in solchem אלמנה=oder גרושה=Zustand gelobt, das יקום עליה, das kann weder der Vater in der Gegenwart, noch der Mann bei einer einseitigen Wiederverheiratung durch Einsprache aufheben; denn, wie bereits zu V. 7 bemerkt, אין הבעל כפר בקידוּשין. Nur, wie es V. 11 heißt: אב בית אישה נדרה, nur gegen die während der Ehe gethanen Gelübde gilt die Einsprache des Mannes.

V. 11. וְאִם בֵּית אִישָׁה נִדְרָה. siehe zu V. 10.

V. 13. וְאִם הִפְרָה וְיִסְלַח לָהּ selbst, wenn sie, ohne die הַפְרָה des Mannes erfahren zu haben, gegen ihre Gelübde gehandelt (Masir 23 a), durch die הַפְרָה des Mannes ist die Geltung des Gelübdes entweder für immer oder doch für die Zeit ihrer Ehe mit ihm objektiv aufgehoben (siehe zu V. 14).

V. 14. כָּל־נִדְרָה וְכָל־שֹׁבְעַת. Die Einsprachbefugnis des Mannes wird hier auf נדרים נפש, auf solche Gelübde beschränkt, die eine Vernachlässigung der Gesundheitspflege oder eine Gemüths- und Lebensgenussverkümmernng einschließen. Dazu kommen noch nach der an das knüpfenden Halacha: die die Beziehungen der Gatten zu einander beeinträchtigen. Die ersteren sind mit der הַפְרָה des Mannes für immer aufgehoben, die letzteren nur für die Ehe mit diesem Manne (Nedarim 79 b).

8. und es hört es ihr Mann am Tage, da er es hört, und schweigt ihr, so haben ihre Gelübde Bestand, und ihre Fesseln, die sie ihrem Willen gebunden, sollen Bestand haben.

9. Wenn aber am Tage, da ihr Mann es hört, er sie hindert, so stört er ihr Gelübde, das sie auf sich hat, und den Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden, und Gott wird ihr verzeihen.

10. Das Gelübde einer Witwe und einer Geschiedenen, alles was sie ihrem Willen gebunden, hat Bestand auf ihr.

8. וְשָׁמַע אִישָׁהּ בַּיּוֹם שָׁמָעִי וְהִתְרִישׁ
לָהּ יָקָמוּ נְדָרֶיהָ וְאָסְרָהּ אֲשֶׁר-אָסְרָהּ
עַל-נַפְשָׁהּ יָקָמוּ:

9. וְאִם בַּיּוֹם שָׁמַע אִישָׁהּ יִנְאֶה
אוֹתָהּ וְהִפְר אֶת-נְדָרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ
וְאֵת מִכְצָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָהּ
עַל-נַפְשָׁהּ וְיִהְיֶה יִסְלַח-לָהּ:

10. וְנָדַר אֶלְמָנָה וְגֵרוּשָׁה כָּל אֲשֶׁר-
אָסְרָהּ עַל-נַפְשָׁהּ יָקָמוּ עָלֶיהָ:

die sich noch כביה אביה befindet und als נערה noch der Gelobungshut des Vaters angehört. Für eine solche statuiert das Gesetz, daß Vater und Verlobter nur in Gemeinschaft ihr Gelübde hindernde Einsprache thun können, und zwar steht dem ארום das Veto zu und ist das Veto des Vaters auch an seine Einsprache gebunden, selbst נדריה עליה, selbst hinsichtlich der Gelübde, die sie schon vor den אירוסין gelobt, ohne daß vor den אירוסין der Vater sie vernommen und Einsprache gethan, während dem Ehemann die Einsprache nur hinsichtlich während der Ehe gethaner Gelübde zusteht, אין הבעל מפר בקודמין (Nedarim 66 b u. 67 a). — ואם היה היה היתה — selbst bei wiederholten אירוסין, wenn der erste ארום gestorben. War sie beim Tode des ארום noch נערה, so tritt sie wieder ganz unter die Gelobungshut des Vaters zurück, verlobt sie sich wieder als נערה, so teilt der Vater wieder sein Einspruchsrecht mit dem zweiten ארום (daselbst 17 a). Stirbt aber der Vater während des אירוסין=Standes, so steht dem ארום allein keine Einsprache zu (daselbst 70 b) לבעל לא נהרוקנה רשות לבעל.

Q. 8. ושמע אישה. Nach der rezipierten Halacha (daselbst 73 a) kann sowohl der Mann als der Vater, ohne selbst ein spezielles Gelübde gehört zu haben, allgemein gegen den Bestand etwa der Tochter und der Verlobten obliegender Gelübde Einsprache thun, und war es daher נדרים אומר לה כל נדרים וכן הרי הן מופרין וכן הבעל עד שלא הכנס לרשותו אומר לה כל נדרים שנדרה עד שלא הכניס לרשותו הרי הן מופרין שמשחכנס לרשותו אינו יכול להפר (daselbst 72 b). — וקמו וגו' und könnte dann der Vater einseitig nicht mit Erfolg Einsprache thun.

Q. 9. ואם ביום וגו'. wohl aber wird die Geltung des Gelübdes gestört, wenn zu der Einsprache des Vaters dann auch die Einsprache des ארום hinzukommt.

Q. 10. Vers 7 hat durch die wiederholte היה bereits den Fall besprochen, wenn sie wiederholt eine ארוכה geworden, also daß ihre ersten אירוסין durch den Tod oder מיקוץ קודמי היה שניה לקודמי 70 b נדרים גירושין gelöst worden, und war da nach Nedarim 70 b מיה ראשונה das töchterliche Verhältnis vor der zweiten Verlobung dem tochterlichen Verhältnis vor der ersten Verlobung gleichgestellt, לחדירה אף קודמי היה שניה אב מיפר לחודיה, auch nach aufgehobenen אירוסין steht das Einspruchsrecht vollkommen wieder dem Vater zu, wie ursprünglich vor den אירוסין.

an ihren Tefeln, die sie ihrem Willen gebunden, Bestand haben. Gott wird ihr verzeihen; denn ihr Vater hat sie gehindert.

7. Und wenn sie einem Manne wird und hat ihr Gelübde auf sich oder einen Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden,

אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַיְהִי־
יִסְלַח־לָהּ כִּי־הִנְיָא אָבִיהָ אֶתָּה:

7. וְאִם־תָּהוּ תִהְיֶה לְאִישׁ וְנָדְרֶיהָ
עָלֶיהָ אוֹ מִכְּפֹא שִׁפְטֶיהָ אָסְרָה
עַל־נַפְשָׁהּ:

Tag schweigend vorübergehen, so ist eine spätere Einsprache unwirksam, und zwar gilt hierfür nur die Dauer des natürlichen mit Sonnenuntergang zu Ende gehenden Tages (Nedarim 76 b). — הניא von ניא der Wurzel von נא (siehe 2. B. M. S. 105), ist die spezifische Bezeichnung für הַפְרָה, für die Wirkung der Einsprache des Vaters und des Mannes. Es ist dies הניא eine Unterbrechung, eine Hinderung des Fortbestandes — בנינו גיין — zum Unterschiede der הַפְרָה des חכם, welche den ganzen Bestand des Gelübdes von Anfang an aufhebt, עיקר נדר מעיקרו (Majir 21 b und 22 a).

Wie zu Verse 14 und 17 bemerkt, beschränkt sich das dem Ehe-
manne bei Gelobungen seiner Frau eingeräumte Veto auf נפש עינו נפש und דברים ונדרים, auf körperliches Wohlbefinden gefährdende oder die gegenseitigen Beziehungen des Gattenlebens schmälernde Gelobungen. Nach der durchaus allgemeinsten Auffassung ist auch das väterliche Veto auf dieselbe Weise beschränkt, wie dies auch im כפרי ausdrücklich gelehrt wird. Nur נדרים רבב"ם (הל' נדרים 1, 12) erkennt dem Vater ein unbeschränktes Veto zu und hat bereits selbst in einem vom עין כגדל (dasselbst) mitgetheilten Schreiben an die בנינו keine Auffassung gegen die insbesondere aus dem כפרי erhobenen Einwürfe zu verteidigen sich bemüht. Seine Verteidigungsgründe basieren außer dem unbeschränkten Wortlaute unseres Textes, vorzüglich darauf, daß die נדרים, insbesondere aber die בנינו לבנה, die doch bei dem Verhältnis einer Tochter zum Vater ganz andere als bei dem Verhältnis der Ehegattin zum Manne sein müßten, gar nicht hinsichtlich des Vaters im Talmud besonders behandelt werden. Wir sind jedoch unsere zu B. 4 geäußerte Meinung für richtig anerkennen, daß selbst das dem Vater eingeräumte Veto nur aus Rücksicht auf die einstige Bestimmung der Tochter für ein Eheleben fließe, so könnten vielleicht damit diese gegen die allgemeine Auffassung geltend gemachten Schwierigkeiten von selbst sich lösen. Die בנינו לבנה, gegen welche der Vater Einsprache thun kann, wären dann vielleicht in der That nur solche, die voransichtlich ein friedliches und inniges Eheleben stören könnten, und die דברים בנינו לבנה für das Veto des Vaters wären in der That identisch mit denen des Mannes. Nicht ganz unwehentlich dürfte auch dafür sprechen, daß bei dem rückblickenden Schlußsage (B. 17) das איש בין איש voransteht und sich ihm לבתו nur fast wie eine Konsequenz anschließt. Ist es doch auch schließlich dieser Satz אלה ההקים וגו' כוש את האב לבעל מה הבעל אינו, auf welchem im כפרי die Gleichstellung des Gelobungsvetos des Vaters mit dem des Mannes basiert: איש בין איש, auf welchem im כפרי אלא נפש אף האב אינו כפר אלא נדרים בנינו לבנה ונדרים שיש בהם עינו נפש אף האב אינו כפר אלא נדרים בנינו לבנה ונדרים שיש בהם עינו נפש.

Erst B. 11 נדרה ואם היה היתה לאיש וגו' B. 7, von dem Verhältnis der Frau nach ihrer Verheiratung, wenn sie bereits in das Haus des Mannes übergegangen ist, ואם bezeichnet daher nur die persönliche Aneignung, קידושין, und handelt von dem Verhältnis einer המאורסה, נערה,

5. der Vater hört ihr Gelübde und ihre Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, und es schweigt ihr Vater: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jede Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

6. Wenn aber ihr Vater an dem Tage, da er es hörte, sie gehindert hat, so soll nichts an ihren Gelübden und

5. וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת־נִדְרָהּ וְאֶפְסָהּ
אֲשֶׁר אֶפְסָהּ עַל־נַפְשָׁהּ וְהַחֲרִישׁ לָהּ
אָבִיהָ וְקָמוּ כָל־נִדְרֶיהָ וְכָל־אֶפְסָר
אֲשֶׁר־אֶפְסָהּ עַל־נַפְשָׁהּ יִקָּוּם:

6. וְאִם־הִנִּיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם
שָׁמְעוּ כָל־נִדְרֶיהָ וְאֶפְסָרֶיהָ אֲשֶׁר־

Häuslichkeit ein und waltet darin als die beglückende Pflegerin alles Gegebenen im Geiste der Sittenheiligkeit und der Gott zugewandten Bestimmung. Mehr noch als der Mann hat das Weib sich vor bindenden abnormen Lebensrichtungen zu hüten, sie können sich dauernd der Erfüllung seiner Bestimmung in den Weg stellen, und dürften sich von diesem Gesichtspunkte aus die fürsorgenden Anordnungen begreifen, mit denen das Gotteswort das gelobende Weib vor den Konsequenzen des eigenen Wortes sichergestellt, und dem Vater dem Gelübde einer unter seiner Obhut stehenden jugendlichen Tochter gegenüber, dem Vater und dem Verlobten dem Gelübde einer verlobten Tochter, dem Manne dem Gelübde seiner Frau gegenüber ein beschränktes Veto erteilt.

בנעריה. Auf diesem psychologischen Grunde dürfte die im Gebiete des göttlichen Gesetzes einzige Bestimmung beruhen, nach welcher für gelobende Vorsätze die Zeit der Reife früher beginnt, als für alle anderen Äußerungen des geselligen Lebens. In jeder anderen Beziehung beginnt die gesetzliche Zurechnungsfähigkeit für das männliche Geschlecht mit zurückgelegtem dreizehnten Jahre, für das weibliche Geschlecht, welchem das heilige Wort eine frühere Verstandesreise zuerkennt, mit zurückgelegtem zwölftem Jahre, beides bei übrigens erlangter Pubertät. Allein die bindende Kraft von Gelobungen beginnt schon um ein Jahr früher, im dreizehnten Jahre für Knaben, im zwölften Jahre für Mädchen, wenn sie das volle Bewußtsein haben, daß sie mit dem Gelübde Gott einen gelobenden Vorsatz angelobt, וְרָעִין לְשֵׁם מִ נְדָרוֹ (Midra 45 b). Diese bei vorhandener Erkenntnisreise um ein Jahr früher als die sonst gesetzliche Mündigkeit eintretende Gelobungsreise, עוֹנָה נְדָרִים, wird unter die Formel כִּמְנוּךְ לְאִישׁ gefaßt und wird in solchem Ernste als רְאוּרָה begriffen, daß nach einer allerdings nicht rezipierten Auffassung für einen כִּמְנוּךְ לְאִישׁ selbst bei Übertretung seiner Gelobungen eintreten würde (daselbst 46 a). Erwägen wir, wie in den Jahren, in welchen der Knabe zum Jüngling, das Mädchen zur Jungfrau reift, oft ein stiller nur Gott bewußter Gelobungsvorsatz für das ganze Leben entscheidend wird, und der reiche Lebensinhalt eines edlen Mannes, einer edlen Frau, oft nur als Fruchtstegen eines als Knabe, als Mädchen Gott gelobten Vorsatzes reift: so begreift sich der liebende Ernst, mit welchem Gott Gelobungsvorsätze ihm zureisender Knaben und Mädchen entgegennimmt. —

Es statuiert nun das Gesetz: בְּבֵית אִבִּיהָ בְּנֵעֲרִיהָ, und ebenso am Schlusse dieses Gesefapitel's (V. 17): בְּבֵית אִבִּיהָ בְּנֵעֲרִיהָ בֵּית אִבִּיהָ, daß sie während ihres נעורים-Alters, also bis nach zurückgelegten sechs Monaten nach erlangter Pubertät, wo sie vom נערה zum כַּוְנָה-Charakter übergeht (siehe 2. V. M. 21, 7) der Obhut des Vaters hinsichtlich ihrer Gelobungen angehört (Ketuboth 46 b und 47 a).

V. 5 u. 6. וְאִם הִנִּיא וְגו' וְשָׁמַע וְגו'. An dem Tage, an welchem der Vater von der Gelobung einer seiner Obhut noch unterstehenden Tochter Kunde erhält, kann er durch Einsprache, הַפְרָה, den Fortbestand des Gelübdes aufheben. Läßt er aber den

4. Eine Frau aber, wenn sie Gott ein Gelübde gelobt, und im Hause ihres Vaters in ihrer Jugend eine Fessel bindet,

4. וְאִשָּׁה כִּי-הִדָּר נָדָר לַיהוָה
וְאִמְרָהּ אִפְרָר כְּבִיתָ אָבִיהָ בְּנַעֲרֶיהָ:

Wort nicht folgelos sein lassen, aber andere können ihm dessen Folgelosigkeit ermitteln, so ist in dem Ausdruck selbst der Begriff der hier von der Halacha gelehreten Korrektivthätigkeit des הכב in betreff der הרהר נדרים präzisirt: הכב עוקר נדר מעיקרו. Es stellt die Untersuchung heraus, daß das gelobene Wort von vornherein folgelos gewesen. Das Ergebnis läßt das Wort in seiner חולין = Schwäche. So lange er aber sein gelobendes Wort einer solchen Untersuchung nicht unterworfen, oder diese nicht zu einem solchen Ergebnis geführt, לא יהל דבר, darf er sein Wort nicht חולין, nicht kraftlos lassen, vielmehr ככל היצא ביפו יעשה כב.

Dies Korrektiv der Gelobungen, auf welches bereits das ראשי המוטו des B. 2, denen dessen Handhabung, wie bemerkt, überwiesen ist, hinblickt, ist im Texte nur durch eine leise Nuance angedeutet, um — wie רמב"ן im Kommentar bemerkt, — nicht durch das jedermann zugängliche schriftliche Gesetzeswort einer mißbräuchlichen Gleichgültigkeit gegen die Heiligkeit von Gelobungen Vorschub zu leisten. Es gehört zu den ganz oder doch fast ganz der Tradition vorbehaltenen Institutionen, die nach dem Ausdruck Chagiga 10 a פורדין באויר ohne alle Stütze im Buchstaben der Schrift ausschließlich von mündlicher Überlieferung getragen sind, oder doch כהררים ההלויים בשערה in Verhältnis zu ihrem Umfange und ihrer Bedeutung nur eine haarfeine Andeutung in der Schrift erhalten haben, während anderen Gesetzinstitutionen eine ausführlichere Fixierung im schriftlichen Worte geworden ist, und gleichwohl הן גזי הרהר, sind die einen wie die anderen gleich wesentliche Teile des Gesetzes. Das hier den ראשי המוטו anvertraute Korrektiv der נדרים besteht darin, daß der Gelobende sein Gelübde in der Weise bereut, daß es ihm leid ist, überhaupt das Gelübde gethan zu haben und bei richtiger Überlegung er es durchaus nicht gethan hätte (הרטה מעיקרא), oder Umstände eingetreten, die unter gewöhnlichen Verhältnissen voranzuzusehen waren und deren Voraussicht ihn vom Geloben zurückgehalten hätte (צרה, אין פוההין בנווד), daß er dann sein Gelübde einer Untersuchung kompetenter unterwirft und sie um Entscheidung fragt (שאלה), und diese dann nach Befund die Auflösung des Gelübdes, als von vornherein aus Unbesonnenheit geschehen, aussprechen (בוהר לד). Es unterliegt jedoch die Auflösbarkeit eines Gelübdes vielen gesetzlichen Bedingungen, die genau erwogen sein wollen, und ein durch Verschweigung eines wesentlichen Momentes ermittelter Lösungsauspruch wäre kraft- und folgelose Selbsttäuschung; denn nicht eine Macht zu binden und zu lösen ist in die Hand eines jüdischen הכב gelegt, sondern nur die Fähigkeit und die Pflicht untersuchender Erkenntnis.

B. 4. ואשה נדר. Der gelobende Vorschlag eines Mannes ist für ihn von vornherein bindend. Nur seiner nationalen Genossenschaft und deren Vertretern kann er — ja, wie zu 5. B. M. Kap. 23, 22 f. zu entwickeln kommt, soll er (Nedarim 57 a) — sein Gelübde zur einsichtigen und unächtigen Prüfung und Entscheidung vorlegen. Ist ja der Mann ein selbständiger Schöpfer seiner Lebensstellung, und wenn durch ein bindendes, der Lösung unfähiges Gelübde seine Lebensrichtung ein normal nicht gegebenes, sie zu einer Besonderheit gestaltendes Element in sich aufgenommen, so liegt's ja an ihm, diese Besonderheit bei Gestattung seiner Lebensverhältnisse maßgebend sein zu lassen. Nicht so das Weib. Die sittliche Größe der weiblichen Lebensbestimmung selbst fordert ein Eingehen und Aufgehen in die von einem andern geschaffene Lebensstellung. Es schafft sich das Weib nicht selbst ein Haus. Es tritt in die von dem Manne zu schaffende

3. Wenn ein Mann Gott ein Gelübde gelobt, oder indem er einen Eid schwört, seinem Willen eine Fessel zu binden, darf er sein Wort nicht kraftlos lassen; nach allem, was aus seinem Munde geäußert worden, hat er zu thun.

3. אִישׁ כִּי-יָדַר נָדָר לַיהוָה אֶת-
הַשְּׁבַע שְׁבַעֲהָ לְאָכָר אֶכְרָ לְעַלְנַפְשׁוֹ
לֹא יִחַל דְּבָרוֹ דְּקָל-הֵינָא כִּפְיוֹ
יַעֲשֶׂה:

Gelobungs-korrektivs jeden dreien urteilsfähigen Männern aus dem Volke, ג' הרויטו, überweisen, wenn sie auch sonst nicht zu den Gesetzeskundigen, גימחה, gehören, wie denn nach §s überhaupt für הרהר נדרים der Begriff „גימחה“, in dem Satz, daß dafür nicht in der Schärfe wie für Handhabung des übrigen Gesetzes zu verstehen sei und nicht רב ביבה רב bedente, eine Eigentümlichkeit, die §7 zu Medarim 87 b einfach aus dem Begriff ראשי הדיני herleitet, der ja nicht richterliche Qualifikation in eminentem Sinne, אלהים, wie bei den übrigen Gesetzen involviert. Alle diese Bestimmungen harmonieren mit unserer Auffassung des נדרים=Kapitels, das, wie wir glauben, als Kapitel über die freiwillige Gesetzgebung und das Gewohnheitsrecht eine von der eigentlichen Gesetzgebung geschiedene und untergeordnete Stellung einnimmt. Es dürfte aber diese Gleichstellung der נדרים und הדין=Kapitel, aus welcher (ebendasselbst) für letztere auch noch die Übertragung des Gelobungskorrektivs auch auf נדרי הקדש, נדרי בהקדש, יש שאזה בהקדש, reultiert, auf einem tieferen inneren Grunde beruhen. Spricht doch schon der Satz der Weisen: הנדר כאלו בנה בנה והמקיים כאלו קרבן קרבו eine solche innere Verwandtschaft aus. Beide, בנה und נדר streben die Sanktion eines willkürlichen subjektiven Beliebens anßer und neben dem Gesetze an. Die Allgemeinheit, wie eine solche Sanktion in הדין und בנה zum Ausdruck kommt, ist absolut verwerflich. Im נדרים=Gesetz erhält jener Subjektivismus nur einen beschränkten und bedingten Raum der Bethätigung (siehe Medarim 22 a §7 ebendasselbst).

§. 3. אִישׁ כִּי יָדַר נָדָר לַיהוָה אֶת-הַשְּׁבַע שְׁבַעֲהָ לְאָכָר אֶכְרָ לְעַלְנַפְשׁוֹ (siehe I. B. M. 28, 20). Wir kennen bis jetzt, außer dem besonderen Nasirgelübde, נדר נדר, nur als נדרי הקדש, als Weihung oder Gelobung eines Gegenstandes zum קרבן, קדשי ביבה, oder zum Tempelgut, קדשי בדק הבית, sei es mit der Formel: נדר, הרי עלי, oder: נדר, הרי עלי (I. B. M. 22, 21), und zwar wird in beiden Fällen, als נדר sofort, als נדר im Momente der Erfüllung, der von der Gelobung betroffene Gegenstand allgemein zu jedem Profangebrauch oßur. Hier wird nun der Fall statuiert, daß jemand אכר אכר, על נפשו, daß jemand eine Gelobung ausspricht, wodurch ein Gegenstand nicht allgemein, sondern אכר אכר, ihm, dem Gelobenden so oßur werde, als ob er von einem allgemeinen נדר betroffen worden wäre; ein Gegenstand soll ihm so oßur sein, wie ein קרבן, wie der מנחה n. j. w. Daher, wie wir glauben, der Satz (Medarim 14 a): אִישׁ כִּי יָדַר נָדָר לַיהוָה אֶת-הַשְּׁבַע שְׁבַעֲהָ לְאָכָר אֶכְרָ לְעַלְנַפְשׁוֹ, es ist das hier besprochene Gelübde nur korrekt, wenn es den nach dem Gesetze einem durch Gelobung oßur werdenben Gegenstande — (I. B. M. 22, 21) — innewohnenden Charakter einem anderen beliebigen Gegenstand zuspricht. Nicht aber האכור, wenn er §. 3. B. gesagt hätte, es solle ihm oßur sein, wie דם, wie נבלה, da der oßur und דם kein aus einer Gelobung hervorgegangener oßur ist. Diese Fixierung eines Gegenstandes mit einem הקדש-artigen Charakter heißt: ההפסד. Das eigentliche נדר ist daher nur ein sachliches Gelübde, indem es einem Gegenstande die Konsequenzen eines הקדש=Charakters zuspricht: איכר אכר, — העצא על נפשה. — oder indem er die Gelobung als Eid ausspricht. Ein Gelobungseid ist immer persönlich, er bindet den Willen in Beziehung auf einen

2. Es sprach aber Mose zu den Häuptern der Stämme der Söhne Israels. Dies ist das Wort, das Gott geboten:

2. וידבר משה אל־ראשי הכִּסוֹת לְבַנֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יְהוָה הִדְבִּיר אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה:

spruch brachte. Es war bereits כדבור und באמירה, kurzgefaßt und ausführlich erläutert, dem Volke tradiert. Beides wurde jetzt „repetiert“.

מטרות.

B. 2. וידבר משה וגו'. Dies war jedoch ein neuer Ausspruch. Er eröffnet das Gebiet der, wie wir es nannten, freiwilligen Gesetzgebung, und ist daher gleichsam als Anhang zur eigentlichen Gesetzgebung gegeben, deren Erfüllung und Ausführung im Grunde das Motiv zur Sanktion dieser freiwilligen Gesetzgebung bildet. Es soll damit dem einzelnen wie den Gesamtheiten und der Gesamtheit der Nation die Möglichkeit eröffnet werden, sich dauernde Normen für eine pflichtgetreue Ausführung des Gesetzes festzustellen. Nicht ohne Grund ist daher wohl dieses Gesetzkapitel ganz besonders an die נשיים gerichtet, die bedeutsam ראשי הכִּסוֹת genannt werden. Wir haben bereits zu Kap. 1 erläutert, wie מטה den Stamm als „Zweig“ des großen Ganzen begreift, innerhalb dessen die einheitliche Gesamtaufgabe nach seiner besonderen Eigentümlichkeit zur Verwirklichung kommen soll. Aufgabe der ראשי הכִּסוֹת war es, die aus den Eigentümlichkeiten eines jeden „Zweiges“ hervorgehenden Sitten und Gewohnheiten, sowie die gemeinsamen Bestimmungen, Thätigkeiten und Bestrebungen, nach den eigentümlichen Besonderheiten eines jeden „Zweiges“ in eine der Gesamtaufgabe förderliche Richtung zu leiten und darin zu erhalten. Das unumgängliche Mittel zu einer solchen Wirksamkeit, zu einer Gesamtheitsentwicklung, zu einem Gemeindeleben überhaupt, ist die Unverbrüchlichkeit selbstgefaßter Feststellungen, die Unverbrüchlichkeit des gelobenden Wortes, לא יהל דברו, welches den Inhalt der folgenden Bestimmungen bildet. Gleichzeitig ist das heilsame Korrektiv solcher gelobenden Feststellungen, wie dies zum folgenden Verse zur Darstellung kommt, היהר נדרים, ebenfalls den ראשי הכִּסוֹת, gleichsam einem Familien- und Gewissensrate aus dem Volke anvertraut, und auch mit Hinblick hierauf das Gesetz über Gelobungen an die ראשי הכִּסוֹת zunächst gerichtet.

זוהי הדבר אשר צוה ד' diese eine Verordnung einleitende Formel findet sich zunächst bei Anordnungen zu augenblicklicher Erfüllung, wie beim Manna (2. B. M. 16, 16 und 32), הרומה המשכן (dieselbst 35, 4), מלוואים (3. B. M. 8, 5 u. 9, 6). Auch die Bestimmung, daß eine Erbtöchter nicht außer ihrem Stamme heiraten soll (Kap. 36, 6 bis 8) wird (Baba Bathra 120 a), dieser Formel gemäß, als nur für das damalige Geschlecht geltend begriffen. Nur כרשה שהוסי הוין (3. B. M. 17, 2) ist, obgleich ausdrücklich für ewige Zeiten bestimmt, זקה עולם וגו', ebenfalls durch זה הדבר וגו' eingeleitet. Erwägen wir, daß eine zur augenblicklichen Erfüllung getroffene Anordnung sofort die ganze Energie der Fassungs- und Willenskraft beansprucht, so dürfte dieselbe Einleitungsformel für zeitlich unbeschränkte Verordnungen nur die Bedeutsamkeit und Wichtigkeit derselben bemerkbar machen. Auch unser Gesetz über Gelobungen, obgleich für alle Zeiten geltend, wie (Baba Bathra dieselbst) durch גזרה שוה-Hinweisung auf הוין שהוסי erläutert wird, erhält durch diese Einleitungsformel die ihr nach obigem zukommende Bedeutsamkeit. Durch diese Gleichstellung unseres נדרים-Kapitels mit dem הוין שהוסי-Gesetze wird (ebendieselbst) die Anrede an ראשי הכִּסוֹת zu der Allgemeinheit von ישראל wie bei אהרן ובניו וכל ישראל erweitert und die Handhabung des

Kap. 30. V. 1. Mofche fagte
 Jisraels Söhnen erläuternd alles das,
 was Gott Mofche geboten hatte.

ל. ויאמר משה אל בני ישראל
 ככל אשר צוה יהוה את משה: פ

ladenden Moadim Gott nahez. Allein nicht nur die gleichfalls als Moedpflicht von den einzelnen zu bringenden ראיה ויולדה und עולדה הגיגה (siehe 2. B. M. Kap. 23, 15), sondern auch die aus freiwilligen Gelobungen und Weihungen (3. B. M. Kap. 1, 2 f.) oder aus Ereignissen und Beziehungen des Privatlebens hervorgehenden Opfer, wie עולה וזרה u. f. w. können an den Moadim, ויולדה הראיה שלמי הגיגה, הול המיעד (Temura 14 b und Beza 19 a u. b) gebracht werden. Die Heiligung und Gott nahende Weihe des Privatlebens ist keine Kürzung des im Moedgeiste gehobenen Nationalbewußtseins. Vielmehr soll die Neubelebung der nationalen Beziehungen zu Gott und seinem Gesetzesheiligthum auch dem Privatleben und seinen Beziehungen zu Gott zugute kommen, ja es sollen die Moadim ganz eigentlich ihre weckende Kraft auch darin bewähren, daß sie das Gewissen eines jeden zur Lösung noch unerfüllter Verpflichtungen wachrufen, so daß eine nach drei Moadim ungelöst gebliebene Pflicht dem הארה בל-Vorwurf pflichtvergessener Säumnis verfällt (siehe zu 3. B. M. 23, 37 u. 38).

Kap. 30. V. 1. ויאמר משה. Die Anordnung der Festopfer ist das letzte Kapitel des eigentlichen Gesetzes. Ihm folgt nur noch פרשת נדרים, das Kapitel über Gelübde, dessen Inhalt ja die freiwillige Gesetzgebung, d. i. die Sanktion und die Begrenzung solcher unsrer Willenshätigkeit normierenden Bestimmungen bildet, die nicht Gott, sondern die wir uns selbst festgestellt, ein Kapitel, dessen Prinzipien ja die Basis auch jener statutarischen Bestimmungen und Gewohnheitsrechte, התקנה וברנהים bilden, die, aus den Vereinbarungen und dem praktischen Gesamtleben der Gemeinde hervorgegangen, die Verwirklichung der göttlichen Gesetze nach Eigentümlichkeit lokaler Verhältnisse regeln und sicher stellen. Wir glauben daher, in dem בני ישראל אל ויאמר משה zu erkennen. Es kommt, wenn wir nicht irren, ein Bericht darüber, daß Mofche ein gewordenes spezielles Gesetz dem Volke mitgeteilt, in dieser Fassung: ויאמר וגו' ככל וגו' nicht weiter vor. Charakteristisch ist ויאמר, das ja in der Regel Erläuterung eines bereits Bekannten bezeichnet, namentlich aber der Ausdruck: ככל, wodurch die Mitteilung über den bloßen Gesetzesausdruck hinausgeht und auch das „Wie“, die Modalitäten umfaßt, wie der Ausdruck verstanden und aufgefaßt werden will. Ein Ausdruck, der daher sonst nur in dem Bericht über die Ausführung eines Gesetzes vorkommt, ייעשו ויאמר וגו' בני ישראל ככל אשר צוה ד' אה משה (Kap. 1, 54 und sonst häufig), wo es eben sagen will, daß sie nicht nur das Gebotene im allgemeinen, sondern auch so, in allen Einzelheiten zur Erfüllung gebracht, wie es erfüllt sein wollte. Wörtlich heißt daher der Satz: Mofes erläuterte Jisraels Söhnen das „Wie“ alles dessen, welches Gott Mofes geboten hatte. Es sagt dies zum Schlusse der ganzen bisherigen Gesetzgebung, daß dem Volke nicht nur die kurzgefaßten Sätze mitgeteilt worden, in welchen das Gesetz hier schriftlich vorliegt, sondern, daß ihnen Mofes jedes Gesetz erläutert in der ganzen Modalität seines Inhalts zum Bewußtsein brachte. Nur noch einmal, so weit wir glauben, kommt dieser Ausdruck: ככל bei Mitteilung des Gesetzes vor (5. B. M. 1, 4): ויהי וגו' דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ד' אהו אליהם, und auch dort bezieht er sich offenbar auf die ganze Gesetzgebung, die Mofes vor seinem Tode nicht nur in kurzen Sätzen, sondern mit dem ganzen „Wie“ des Inhalts nochmals (דבר) zum Aus-

39. Diese vollziehet ihr Gott an euren Zusammenkunftsbestimmungszeiten, außer euren Gelobungen und euren Weihungen, euren Emporopfern und euren Huldigungsgaben, euren Fußopfern und euren Friedensopfern.

39. אֱלֹהֵי הַעֲשׂוֹ לַיהוָה בְּמִוֹעֲדֵיכֶם
לְבַד בְּנִדְרֵיכֶם וּבְדָתֵיכֶם לְעֹלְתֵיכֶם
וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְבֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם:

nationalen Genossen gewonnenen Sinn durch keine Prüfungen, die unser harren mögen, uns entreißen lassen mögen, an diesem achten Tage erneuern wir zum Scheidegruß in Gottes Heiligtum nochmals das Bewußtsein unserer einheitlichen Hörigkeit vor Gott und Zusammenhörigkeit in Geschick und Lebenswirken für sein Gesetz, als einheitlicher Arbeiter auf dem Zukunftsafter seiner Menschheit, als der einheitliche Wegweiser an der Spitze seiner Völkerherde, als das in seinem Geschicke Seine Führung offenbarende Bundesvolk, als אהר אהר, פר אהר, איל אהר und שבועה כבשים, mit ewig ungeschwächter Jugendfrische und Ganzheit, בני שנה המימים, das alle die Güter seiner Nahrung und seines Wohlstandes und alle seine Lebensfreuden nur an dem Altare des göttlichen Gesetzes findet und weihet, וגו, מנחהה ונסכיהה וגו, und unverlokbare Festigkeit auf allen Höhen seines Berufes gelobt, אהר ושעיר הטאה אהר.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die normale Opfergruppe, in welcher die ewige Idee des jüdischen Volkes in den Höhenzeiten der Moabim zum Ausdruck gelangt: אהר שבועה כבשים איל אהר שני פרים und ein שעיר הטאה, so sind es in über-raschender Weise dieselben Momente, in denen der fremde Seher, in den unmittelbar vorangehenden Kapiteln 23—25 Israel auf der Höhe seiner geschichtlichen Weltstellung erblickte.

Es war von der Baalsanhöhe aus nach der Stellung dieses Volkes von Seiten seines materiellen Geschickes zu der materielles Völkergeschick bestimmenden höchsten Naturgewalt gefragt, und die Antwort lautete, daß dieses einzige Volk Naturgewalten nicht unterliege, daß eine andere Potenz sich in seinem Weltgeschicke offenbare, es ist in seinem geschichtlichen Gange: sieben כבשים, mit dem unsichtbaren Einem im Bunde.

Und von dem „Felde der Seher“ war dieses Volk in seiner geistigen Größe und in der Gott huldigenden Pflichttreue seines sozialen Lebens als das Gottesvolk unter den Völkern geschaut. Als solches wandelt es als איל an der Spitze der Gottesherde auf Erden.

Und von dem Berggipfel herab hatte er in jeder Hütte der Zelte Jaakobs ein von Gottes Geist gesäetes, von Gottes Geist getragenes und gepflegtes, als Gottesgarten zu Gott aufblühendes Familienleben erblickt, dessen Verwirklichung jeden jüdischen Familienvater als einen wirkenden Diener in Gottes Haushalte auf Erden sein und die ganze Nation als פרים, als פרים שנים erscheinen läßt.

Dieses ganze Segens- und Seligkeitsideal hat, wie derselbe Seherblick es herausgefunden und so verhängnißvoll zu verwerten verstanden, nur einen Feind zu fürchten, es ist der Abfall von der sittenreinen Höhe der Bestimmung. Darum, wie auf das von העל הבעל, von שנים, von שרה צופים und von הפעור ראש Geschante gleichwohl die שנים-Katastrophe folgte: so hat Israel stets zu seinen כבשים שבועה, seinem אהר אהר und seinen פרים שנים, den שעיר הטאה אהר zu gesellen und sich bei jedem Gedanken seiner idealen Größe an die eine Gefahr zu mahnen, die es auf der idealsten Höhe seiner Bestimmung stets zu fürchten habe. —

W. 39. אלה העשו וגו. Die bisher in diesem und dem vorigen Kapitel angeordneten Opfer sind diejenigen Opfer, mit welchen die Gesamtheit in den sie zu Gott

35. Am achten Tage soll euch ein Fest des Verharrens sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen,

36. und ihr bringet ein Emporopfer, eine Feuerhingebung zum Ausdruck der Willfahrigung Gott nahe: einen Stier, einen Widder, jährige Schafe sieben, in ihrer Ganzheit.

37. Ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für den Stier, für den Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

38. Und einen Entzündungsbott; außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

מפסיר. 35. ביום השמיני עצרת
ההנה לכם כל-מלאכת עבודה לא
תעשו:

36. והקרבתם עלה אשה בית
ניתח ליהנה פר אחד איל אחד
בשנים בן-שנה שבעה המינים:

37. מנחתם ונסביתם לפר לאיל
ולבשנים במספרם במשפט:

38. וישיר המאת אחד מלבד עלת
התמיד ומנחתה ונסבית:

des Erbegebeihens ihre einheitliche Urbeziehung כישפט (Q. 33). Alle נסכים zusammen bilden nur ein נכד (וכסבה חכר), auch das ניסוך המים fällt begrifflich der Moedgruppe zu; denn aller Gegensatz ist geschwunden, mit der jüdischen Menschheit steht die allgemeine Menschheit im Thatenbunde vereint vor Gott als שנים אילים שבעה אילים פרים שבעה אילים שנים שנים שנה ארבעה עשר המינים, der „Mensch“ ist wiedergefunden, den nicht die Erde, der als „Adam“ seine „Adamah“ trägt, dem Gott als Seinem Diener auf Erden den Segen der Erde spendet, es heißt nicht mehr: וראם אין לעבד את האדמה, es sendet gerade an dieses Wassergußopfer sich anschloß, ist wohl in nicht geringem Grade charakteristisch. Nicht der Gedanke an besondere von Gott erfließende Freudenmomente, erst das Bewußtsein, daß jeder tägliche unser hieniediges Sein fristende Wassertropfen uns als Bote von Gottes Gnade zu der freudigen Begeisterung beseligender Gottesnähe hebt, erst das gewährt die Seligkeit jedes Atemzuges vor Gott. —

Das sieben tägige Hüttenfest, das mit dem Gottesauspruch: ושמחתם לפני ר' ושמחתם לפני ר' zur sieben täglichen „Freude vor Gottes Angesicht“ lud (3. B. M. 23, 40), wird von der zum „הג", zum Festkreis um Gott und sein Gesetzesheiligtum versammelten Nation in den Vor- und Arräumen des Heiligtums in freudig gehobener Stimmung begangen. Den Mittelpunkt dieser Gottesfreude bildete aber eben das Wasserschöpfen zu diesem ניסוך המים, weshalb sie den Namen שבהה שבהה trug. Daß aber diese jüdische Gottesfreude in ihrer höchsten Begeisterung gerade an dieses Wassergußopfer sich anschloß, ist wohl in nicht geringem Grade charakteristisch. Nicht der Gedanke an besondere von Gott erfließende Freudenmomente, erst das Bewußtsein, daß jeder tägliche unser hieniediges Sein fristende Wassertropfen uns als Bote von Gottes Gnade zu der freudigen Begeisterung beseligender Gottesnähe hebt, erst das gewährt die Seligkeit jedes Atemzuges vor Gott. —

3. B. 35. ביום השמיני, nicht וביים wie bei allen vorangehenden Tagen; denn der achte Tag steht für sich allein als ein besonderes Fest עצמו בפני עצמו (Eucha 47 a; — siehe zu 3. B. M. 23, 36). An diesem achten Tage, der uns aus der lauten öffentlichen Freude des Hüttenfestes und von dessen begeisterndem Hinausschauen auf die fernste Heilheitszukunft der Allmenschheit, zur stillen Sammlung vor Gott vor dem Wiedereintritt in die oft rauhe, noch unvollkommene Wirklichkeit der Gegenwart ladet, auf daß wir mit einem durch den ganzen Festepklus bereicherten und gehobenen Bewußtsein an die Arbeit des Lebensgottesdienstes gehen, und den vor Gott in der Gemeinamkeit mit allen

32. Und am siebten Tage: Stiere sieben, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

33. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie ihre Vorschrift.

34. Und einen Entzündungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

32. וביום השביעי פרים שבעה
אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה
עשר תמימים:

33. וינחתם ונספּתּם לפרים
ולאילים ולכבשים בכספּתּם
* בכישפּתּם:

34. ושיער תמאת אהד מלכד עלת
התמיד מנחתה ונספּתּה: ׀

Aufblühen der Gewächse, die Parallele von שמה und שוש mit זמח und צין im jüdischen Sprachgedanken gefunden. מנצח צמחים ist מים und משמח לבב אנוש יין. Das נסך des עולה Wein ist, so ist das hier dem מנחה zugesprochene נסך ohne weiteres Wasser. An dem Feste des heiter vertrauenden Hüttenbaues und der Freude am Güterregen vor Gott gesellt sich zu dem ניסוך היום auch ניסוך המים, zum Ausdruck, daß nicht nur „jeder Tropfen unseres Weines“, jede Regung unserer Lebensfreude, sondern auch „jeder Tropfen unseres Wassers“, jede irdisches Sein und Gedeihen überhaupt bedingende Himmelsspende von Gott stammt, Gott hörig, einem Leben in Seinem Gehege geweiht bleibt und in dem Altargrund Seines Gehegesheiligtums ihren eigentlichen Grund und Boden hat.

Dieses dem Hüttenfeste eigentümliche ניסוך המים findet aber seine andeutende Anordnung zunächst am zweiten Tage, dem ersten Tage, der das allmätige Schwinden des gegensätzlichen Verhaltens der Völker zu Gottes Gehegeswillen und damit die Aussicht auf die einstige volle Rückkehr der Menschen zu Gott eröffnet. Nur im Hinblick auf diese einstige zur Höhe ihrer Bestimmung geläuterte Menschheit fällt jeder Regentropfen von Gott. Wie die erste Regenspende auf die Schöpfung des ersten Menschen harrte: וְגו' כי לא המטר ר' אלהים על הארץ ואדם אין (1. B. M. 2, 5; siehe daselbst), so fällt während des Irrganges der gegensätzlich gewordenen Menschheit jeder Fortbestehen und Fortschreiten bringende Regentropfen nur im Hinblick auf jene Menschheit der Zukunft, und weil denn doch ein jeder Tag einer jeden Gegenwart, wenngleich nur einen kleinen, immerhin doch einen allmätigen Fortschritt zu jener Zukunft bedeutet und der weltgeschichtliche Gang der Menschheit, wie die ההג, פרי ההג, sich in einem allmätigen Schwinden des Gegenfases zu ihrer hohen göttlichen Bestimmung, somit in entschiedenem sittlichen Fortschreiten sich bewegt. In den Anfangszeiten dieses schwindenden Gegenfases gehört das ניסוך המים mehr zum מנחה als zum עולה, dessen Begleiter ja im Grunde auch das מנחה ist, es ist mehr das זכות des Getreides, das des künftigen Menschen harrt, als das des Menschen der Gegenwart, der als „אדם“ nicht da ist, ואדם אין, dem der Regentropfen gespendet wird. Es ist das נסך des מנחה neben dem נסך des עולה, sie sind eben: עלה התמיד ונחתה ונסכיהם. Je mehr aber der Gegenfaz der Menschheit zu ihrer göttlichen Bestimmung schwindet, tritt die Würdigkeit der Menschenpersönlichkeit in den Vordergrund, und es ist schon das Verdienst des gegenwärtigen Menschen, dem der Regentropfen auf seinen Ader fällt. Am sechsten Tage, am Vorabend des Zieles, sind schon beide נסכים nicht mehr נסכיהם, in ihren Beziehungen geschieden, sondern: נסכיהם (B. 31), die נסכים des im המיד zu Gott emporringenden Menschen. Endlich am siebten Tage erlangen beide נסכים, das נסך des Menschengedeihens und das נסך

24. Ihre Huldigungsgabe und ihre Gufopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorſchrift.

25. Und einen Boß vom Ziegengeſchlechte als Entſündigungsopfer; außer dem beſtändigen Empropfer, deſſen Huldigungsgabe und Gufopfer.

26. Und am fünften Tage: Stiere neun, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

27. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gufopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorſchrift.

28. Und einen Entſündigungsboß; außer dem beſtändigen Empropfer, deſſen Huldigungsgabe und Gufopfer.

29. Und am ſechſten Tage: Stiere acht, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

30. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gufopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorſchrift.

31. Und einen Entſündigungsboß; außer dem beſtändigen Empropfer, deſſen Huldigungsgabe und deſſen Gufopfern.

24. מִנְחָתָם וְנִסְבֵּיהֶם לְפָרִים לְאֵלִים
וְלִבְקָשִׁים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּט:

25. וְשִׁעִיר־עִזִּים אֶחָד חֲטָאת מְלֻבָּד
עֲלֵת הַחֲמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְבָּה: ׀

26. וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָרִים תְּשִׁיגָה
אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּגִוְרֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה
עֶשְׂרֵת תְּמִימִים:

27. וּמִנְחָתָם וְנִסְבֵּיהֶם לְפָרִים
לְאֵלִים וְלִבְקָשִׁים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּט:

28. וְשִׁעִיר חֲטָאת אֶחָד מְלֻבָּד עֲלֵת
הַחֲמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְבָּה: ׀

29. וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָרִים שְׁנֵינָה אֵילִם
שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּגִוְרֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עֶשְׂרֵת
תְּמִימִים:

30. וּמִנְחָתָם וְנִסְבֵּיהֶם לְפָרִים
לְאֵלִים וְלִבְקָשִׁים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּט:

31. וְשִׁעִיר חֲטָאת אֶחָד מְלֻבָּד עֲלֵת
הַחֲמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְבֵּיהָ: ׀

an dem סים dieser Ausdrücke: ונסביהם fest gehalten. Betrachten wir das ונסביהם unseres Verſes und ſuchen die Objekte zu dem Suff. plur. הם, ſo kann dieſes keineswegs, wie etwa V. 31 des vorigen und V. 11 dieſes Kapitels, ſich auf die פרים וכבשים, ſich auf die פרים אילים וכבשים beziehen. Deren נסבים ſind hier bereits ausdrücklic (V. 18) ונסביהם genannt. Wir ſuchen vergebens andere Objekte zu unſeren ונסביהם als die unmittelbar vorangehenden עולה והמזיד ונחה. Offenbar iſt damit dem עולה ein נסך und dem ונחה ein נסך zugeſprochen. Das נסך des עולה kennen wir. Es iſt das Weingußopfer, mit welchem die im עולה ihren Ausdruck findende Perſönlichkeit „jeden Tropfen ihrer Freude“ als von Gott ſtammend und Gott geweiht in den Boden ſeines Geſetzesaltars hingießt. Was nun aber für die עולה=Perſönlichkeit, für den Menſchen, der der Wein iſt, das iſt für die in dem Mincha zum Ausdruck gelangenden Güter der Nahrung und des Wohlſtandes, d. h. für das Mehl und das Öl: das Waſſer, jeder Regentropfen, von welchem das Gedeihen der Bodenerzeugniſſe bedingt iſt. Wir haben ſonſt ſchon die Parallele des freudigen Aufblühens des Menſcheninnern mit dem Waſchen und

19. Und einen Boß vom Ziegen-
geschlechte als Entfündigungsopfer außer
dem beständigen Emporopfer und dessen
Huldigungsgabe und deren Gußopfern.

20. Und am dritten Tage: Stiere
elf, Widder zwei, jährige Schafe vier-
zehn in ihrer Ganzheit.

21. Und ihre Huldigungsgabe und
ihre Gußopfer für die Stiere, für die
Widder und für die Schafe nach ihrer
Zahl wie Vorschrift.

22. Und einen Entfündigungsboß;
außer dem beständigen Emporopfer und
dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

23. Und am vierten Tage: Stiere
zehn, Widder zwei, jährige Schafe vier-
zehn in ihrer Ganzheit,

19. וישעיר־עזים אחד מטאת מלבד
עלת התמיד וּבְנֵהֶתָּה וְנִסְבֵּיהֶם: ם

20. וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עֶשְׂתֵּי־
עֶשְׂרֵי אֵילָם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּגִיר־שָׁנָה
אַרְבָּעָה עֶשְׂרֵי תְּמִימִם:

21. וּבְנֵהֶתָּה וְנִסְבֵּיהֶם לְפָרִים
לְאֵילָם וְלִכְבָּשִׂים כְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּט:

22. וישעיר מטאת אחד מלבד
עלת התמיד וּבְנֵהֶתָּה וְנִסְבָּה: ם

23. וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֶשְׂרֵה
אֵילָם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּגִיר־שָׁנָה אַרְבָּעָה
עֶשְׂרֵי תְּמִימִם:

unterstellenden Hüttenwahrheit. Die Weltgeschichte beginnt mit dem himmelstürmenden
Thurmbau der sich selbst vergötternden Menschenmacht — und endet mit dem Gott
huldigenden Hüttenbau des heiteren Menschendaseins auf Erden. —

Das Judentum überläßt anderen Disziplinen die Lehre, wie man mit Verzicht-
leistung auf das Diesseits das Jenseits gewinne. Es reserviert sich die Lehre, wie man
durch ein Gott huldigendes Pflichtleben das Diesseits selig gestalte und das Jenseits
schon im Diesseits beginne — und diese durch das Hüttenfest für das Israel aller
Zeiten gepredigte Lehre gestaltet sich durch die Moedopfergruppe desselben zur univeralen
Zukunftsaussicht aller Völker. Von dem Gipfel seiner nationalsten Freude schaut der
Blick des Gottesvolkes auf die Heilsezukunft aller Menschen aus. Auch war es nach
dem Jernuschalmi Sucka V, 1 eben der Freudenapfel dieses Israels und der Menschheit
Hoffnung umspannenden Hüttenfestes, auf dessen Höhen die „Quellen des Heiles“ sprangen,
aus welchen die Jünger des Prophetentums den Geist schöpften, der sie zur Prophetie
befähigte (siehe zu B. 19).

(Vergl. über diese univervale Bedeutung des Hüttenfestes und der damit zusammen-
hängenden Lirah סוכהו של לירח Jeschurun, Jahrg. VIII, S. 14.)

יְהוֹרֵי הַמִּימִם יהוֹ. Überall sonst sieht das המימים nur als einfaches Attribut der Opfer-
tiere, das המימים, oder wo der המימים=Charakter als besondere Anforderung hervor-
gehoben ist, heißt es: המימים יהוֹ לכם, daß sie nur in ihrer Ganzheit Ausdruck unserer
Persönlichkeit sein sollen. Hier fehlt das: לכם, wohl eben des univervalen Charakters
dieser Opfergruppen wegen. Sie sind nicht bloß לכם, nicht bloß Ausdruck unserer
nationalen Persönlichkeit, sie sind ja Ausdruck Israels und der Gesamtheit der Völker.

B. 19. וּנְסִיבָהּ. Sucka 44 a und Joma 26 b wird die Tradition als הלכה
מיני gelehrt, daß an den sieben Tagen des Hüttenfestes, gleichzeitig (Sucka 48 b)
mit dem Weinopfer des Morgentamid, ein Gußopfer von Wasser vollzogen wurde,
und wird (Taamith 2 b) dieses המימים ניסוך המים in den Ausdrücken וּנְסִיבָהּ, נְסִיבָהּ, וְנִסְבָּהּ
des zweiten, sechsten und siebten Tages angedeutet gefunden und mnemotechnisch

Allein dieser Gegensatz ist immer mehr im Verschwinden begriffen. Unter Einfluß der Sendung Israels und seines still wirkenden Beispiels in Mitte der Völker wird dieser Gegensatz immer kleiner, er beginnt mit sechs zu sieben, ist am zweiten Tage schon fünf zu sieben, dann vier zu sieben u. s. w., bis am siebten Tage, dem Ziele der Menschenentwicklung und der Sendung Israels für dieselbe, er völlig aufgehört hat und Israel in der Gotteshuldigung, in dem Lebensdienste der That mit der Gesamtmenschheit vereint als פרים שבעה, פרים שנים, אילים שנים und ארבעה עשר כבשים vor Gott steht. Hinsichtlich der geschichtlichen Führung und des Anteils an der Lösung der Gesamtmenscheitsaufgabe hört Israels Stellung in Mitte der Völker aber nicht auf, eine besondere zu sein. Israel und die Menschheit, die Menschheit und Israel, sie bleiben, nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung und ihrer besonders gearteten Tüchtigkeit für die Zwecke der Menschheit, zwei besondere, in ganz gleicher Würdigkeit geschichtlich Gott nahe und für die Ziele der Menschheit voranschreitende Größen, — sie bleiben sieben und sieben כבשים, ein und ein איל; allein in Huldigung Gottes, des einen Einzigen, durch Erfüllung des einer jeden dieser Größen für die Lösung ihrer Aufgaben erteilten Gesetzes, des sinaitischen Israel, des allgemein menschlichen in der Menschheit, in Huldigung Gottes des einen Einzigen durch Erfüllung Seines Willens auf Erden, werden Israel und die Menschheit eins sein, und es wird das Thatenleben aller Menschen auf Erden also das Gott offenbarende Gepräge sittlicher Pflichttore wie das Thatenleben Israels tragen, sie werden zusammen als פרים nur „eine Sieben“ bilden והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד —

Auch das Wort der Weisen Zuchd 5: b: הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אמות sieht in diesen Zuchd-Misfajopfern einen Opferausdruck für die Völkergesamtheit, und wenn (daselbst) Israels Opfer als sühnende Fürbitte für die Gesamtmenschheit begriffen wird, so dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig, diese Fürbitte eben auf den im Laufe der Zeiten schwindenden Gegensatz, somit auf die allmätige Rückkehr der Menschheit mit ihrem Thatenleben zu Gott sich stützen. Um dieser Zukunft willen und für diese Zukunft möge Gott sie erhalten!

Finden wir aber hier in der Moedopfergruppe des Hüttenfestes die Grundzüge aller der Wahrheiten niedergelegt, die über das weltgeschichtlich Ziel aller Völkerentwicklungen und Israels zeitliche und künftige Stellung zu demselben durch den Mund der Propheten zum Auspruch gelangten, so erscheint auch gerade das Hüttenfest in engster Beziehung zu diesem einstigen Völkerziel im Munde des Propheten. Zecharja 14. 16 euden alle gegen ihre Gottesbeziehungen aufkämpfenden Kraftanstrengungen der Völker mit der endlichen Huldigung Gottes in Jerusalem und der jährlichen Gesamtmenscheitsfeier des Hüttenfestes. Ja, wir wagen den Gedanken: Ezechiel 38, 39 wird das leitende Haupt der letzten Kämpfe gegen Gott und seine Gestaltungen auf Erden: נג genannt. Es liegt nicht ferne, darin den Begriff des Dachbildens von נג, und damit sofort den Gegensatz zu סיבה, dem unfechten, kunst- und machtlosen Laubdach zu erkennen. In der That läßt sich der Inhalt der ganzen Menschheitsgeschichte in diesem Gegensatz begreifen. Ein Wahn führt die Menschheit irre. Wie es ihnen gegeben ist, ihre כבוד, ihr Reich den geschöpflichen Mitweltgenossen gegenüber durch ihre mit Kunst verbundene Macht abzugrenzen und sicher zu stellen, so, wähen sie, sei es auch die Aufgabe ihrer Macht, sich nach oben, Gott und den Einflüssen Seiner Weltmacht gegenüber sicher zu stellen, sich nur unter den Schutz der eigenen Macht zu begeben, ihr Geschick in die eigene Hand zu nehmen und den Ausbau der Menschengröße durch das die Unabhängigkeit von Gott sicherstellende Siebeldach zu krönen. Es ist der Kampf des נג gegen סיבה, der Kampf des die Menschen nicht zur Ruhe gelangen lassenden „Siebelwahns“ der Menschengröße gegen das heitere Vertrauen der sich Gottes Schutz

15. und je ein Zehntel für je ein Schaf der vierzehn Schafe.

16. Und einen Vot vom Ziegen- geschlechte als Entzündungsoffer; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldbingungsgabe und Gußopfer.

17. Aber am zweiten Tage: junge Stiere zwölf, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

18. Und ihre Huldbingungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

15. וְגִשְׁרוֹן יִשְׁרָאֵל לְכֹבֵשׁ הָאֵתָהּ
לְיָלְאֶרְבֶּעֶה עֶשֶׂר קִבְּצִים:

* 16. וְיִשְׁיִירֵי עֵינַי אֶתָהּ הַמָּאֵת מִלְּבַד
עַלֹת הַמִּזְבֵּיחַ בִּינְהָתָהּ וְנִכְבָּהּ: ׀

17. וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָרִים בְּנֵי־בָקָר
שְׁנָיִם עֶשֶׂר אֵילִם שְׁנָיִם קִבְּצִים
כִּבְּנֵי־שֵׁנָה אַרְבָּעֶה עֶשֶׂר תְּמִימִם:

18. וּבִינְהָתָם וְנִכְבִּיהֶם לְפָרִים
לְאֵילִם וְלִכְבָּשִׁים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט:

nahе, mit einer Opfergruppe von sieben פרים, einem איל und sieben כבשים und einer Opfergruppe von sechs פרים, einem איל und sieben כבשים. Es kommen somit zwei Gesamtheiten zur Darstellung, die als כבש und איל, hinsichtlich der Beziehungen ihres geschichtlichen Erdenganges zu dem einen „Hirten“ des Menschen (כבש), und hinsichtlich der Bedeutung ihres mit Kraftfülle gesegneten Voranschreitens (איל), einander gleichen, die aber als פ: hinsichtlich ihres Schaffens und Wirkens auf Erden wesentlich differieren. Die einen sind nicht nur als כבשים, in ihrem Geschichtsgange, eine sieben: mit Gott im Bunde, es ist nicht nur ihr ganzer Geschichtsgang auf Erden eine Offenbarung des einen unsichtbar lenkenden Einzigen; sie sind auch als פרים eine sieben, sind auch mit ihrem Schaffen und Wirken Gottes, auch ihr Schaffen und Wirken ist eine Offenbarung Gottes, des einen Einzigen, dessen Gesehen sie ihr Thun und Lassen frei unterstellen, und von dessen Willen alles, was sie thun und lassen, zengt. Die anderen jedoch sind wohl mit ihrem Geschehe Gott nahe, ihre Geschichte, ihr Wohl und Wehe, ist eine Offenbarung Gottes, aber ihr Thun und Lassen ist es nicht, sie sind passiv Gottes, aber aktiv sind sie es nicht, sie sind wohl sieben כבשים, aber als פרים sind sie nur „sechs“, ihr Thatenleben ist nur „geschöpflich“, gehört nur ihnen an, folgt nur ihren geschöpflichen Regungen, ihren Neigungen und Trieben, ihrem Meinen und Belieben, gestaltet sich aber nicht unter dem Willensdiktat ihres Schöpfers und Herrn, trägt nicht die Signatur „sieben“; ihre Geschichte ist göttlich, ihr Thun und Lassen ist es nicht; sie sind שבעה כבשים aber nur sechs פרים.

Offenbar ist hier der Gegensatz Israels zur übrigen Völkergesamtheit gezeichnet, ein Gegensatz, der nicht sowohl in der Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Centers der menschlichen Geschichte, als in Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Leiters der menschlichen Thaten besteht. Die Gruppe פרים שבעה איל אחד und שבעה כבשים ist Israel; die Gruppe: פרים ששה איל אחד und שבעה כבשים ist die übrige Menschheit, und indem Israel am Hüttenfeste, dem Feste des „unter Gottes Schutz und Segen“ heiteren Hüttenbaues auf Erden, dieses letzten Zieles aller völkergeschichtlichen Wandlungen, mit dreizehn פרים, zwei אלים und vierzehn כבשים nahe, tritt es eben nicht für sich allein, sondern mit dem Ausdruck der Völkergesamtheit als „Israel und die Völker“ für die Gesamtmenchheit zu seinem Gott hin, allein mit Kennzeichnung des „Gegensatzes der Gott dienenden und nicht dienenden That“, der noch in der Gegenwart der Zeiten die Menschheit in zwei Lager klüftet.

12. Und am fünfzehnten Tag des siebten Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, tein Dienstwerk dürft ihr schaffen, und ihr feiert Gott ein Fest sieben Tage.

13. Und ihr bringet ein Empropfer, eine Feuerhingebung zum Willfahrungs=ausdruck Gott nahe: junge Stiere dreizehn, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn, in ihrer Ganzheit seien sie.

14. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je einen Stier der dreizehn Stiere, zwei Zehntel für je einen Widder der zwei Widder,

שְׁבִיעִי. 12. וּבַחֲמִישֵׁי יוֹם לַחֹדֶשׁ
הַשְּׁבִיעִי כִקְרֹא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְכֶם כָּל
כִּרְאֹכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגְתֶּם חַג
לַיהוָה שִׁבְעַת יָמִים:

13. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשָּׁה רִים
נִיחָח לַיהוָה פָּרִים בְּגֵרֵבָהָר שְׁלֹשָׁה
עֶשְׂרֵי אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּגֵרֵשְׁנָה
אַרְבָּעָה עֶשְׂרֵי תְמִימִים יִהְיוּ:

14. וּמִנְחָתָם סֹלֶת כְּזֹלֶה כִשְׂמֵן
שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִים לֶכֶר הָאֶחָד לַשְּׁלֹשָׁה
עֶשְׂרֵי פָרִים שְׁנֵי עֶשְׂרִים לְאֵיל
הָאֶחָד לְשְׁנֵי אֵילִים:

Völkerherde, als *שבעה בני שנה* in ewig munterer Jugendfrische Seiner Ihn offenbarenden Geschickesführung zu folgen und in allen diesen Beziehungen *תמימים*, ausnahmslos euer ganzes Wesen einzusetzen, alle, solches Wirken, solchen Wandel und solche Gänge durch die Zeiten fördernden Güter und Genüsse aus Gottes Händen nur für ein solches Wirken, einen solchen Wandel und eine solche Geschickeserfüllung hinzunehmen und euch fortan mit *שעיר*=gleicher Festigkeit auf der Höhe eurer Bestimmung zu halten.

וְגו'. Diese *הכבשים*=Moedopfergruppe schließt sich den ihr vorangehenden *היום* *עבודה* und Tamidopferhandlungen an, wie dies bereits 3. B. M. Kap. 16, 23 im Zusammenhange entwickelt ist.

V. 12. *ובחמישה עשר וגו'*, und wenn nun endlich mit dem fünfzehnten des siebten Monats die Blüte des ganzen mit dem fünfzehnten des ersten Monats gepflanzten jüdischen Lebens zur Begehung kommt, und nach der bestimmungsvollen Rückkehr des Zernutages und der mit Gemüß- und Verfeinstellung gewonnenen Wiedergeburt des Kippurintages das Gedächtnis des wolkengehuhten, mannaeipeisten Zuges durch die Wüste sich zu einem Moed des heiteren Hüttenbaues und Gütergenusses vor Gott gestaltet, und hinaus aus dem werkschaffenden Dienst der Erde ihr zu Gottes Heiligtum gerufen seid, und erfüllt von dem Geist der Gottesfreude „den Kreis um Ihn und Sein Heiligtum“ als Sein Volk, als das Volk Seines Gesetzes schließt und sieben Tage in diesem Hochgefühl des jüdischnationalen Seins vor Gott zusammen verlebt: dann

V. 13. *והקרבתם* u. s. w. Das an diesem freudigsten Hochfeste aller jüdischen Feste Gott nahende Moedopfer besteht aus einem Empropfer von dreizehn *פרים*, zwei *אילים*, vierzehn *כבשים*. Die tägliche Zahl der *אילים* und *כבשים* bleibt während des sieben-tägigen Festes gleich, die Zahl der *פרים* nimmt jeden Tag um einen ab, so daß am siebten Tage die Opfergruppe aus sieben *פרים*, zwei *אילים* und vierzehn *כבשים* besteht. Zwei *אילים* und vierzehn *כבשים* kündigen auf den ersten Blick dieses Moedopfer als ein doppeltes an und lassen auch die dreizehn *פרים* des ersten Tages als aus zwei Gruppen, aus sieben und sechs bestehend begreifen. An dem Hochfeste seines nativationalen Gottbewußtseins tritt Israel mit einem doppelten Empropfer seinem Gotte

7. Und am zehnten dieses siebten Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, und ihr laßet eure Seelen darben, keinerlei Werk dürft ihr schaffen.

8. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungs Ausdruck einen jungen Stier, einen Widder, sieben jährige Schafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.

9. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den einen Widder.

10. Je ein Zehntel für je ein Schaf, so für die sieben Schafe.

11. Einen Boß vom Ziegengeschlechte als Entschuldigungsoffer, außer dem Entschuldigungsoffer der Sühnungen, dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe, und ihre Gußopfer.

7. וּבַעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה
מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת־
נַפְשֵׁיכֶם כִּלְמִלְאָכָה לֹא תַעֲשׂוּ:

8. וְהִקְרַבְתֶּם עִלָּה לַיהוָה רִיחַ
נִיחֹם פֶּרֶךְ בֶּן־בָּקָר אֶחָד אֵיל אֶחָד
כִּבְשִׂים בְּגֹר־שָׁנָה שִׁבְעָה הַמִּיּוֹם
יִהְיוּ לָכֶם:

9. וּמִנְחֹתֶם סֵלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לִפְרֵי שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים
לְאֵיל הָאֶחָד:

10. עֶשְׂרוֹן עֶשְׂרוֹן לִכְבֶּשׂ הָאֶחָד
לְשִׁבְעַת הַכִּבְשִׂים:

11. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד חֲטָאת מִלְּבָד
חֲטָאת הַכִּפָּרִים וְעֹלֹת הַתְּמִיד
וּמִנְחָתָהּ וְנֹסְפִיהֶם: ׀

und ihren besonderen Sühneausdruck im חטאת (siehe ר"ה 8 b ר"ה) (שההדרש). Wie sie aber alle drei zu einem Gotte hinführen, so einigen sie sich auch alle drei zu einer Lebensheiligung, für welche die Opfer zusammen einen Ausdruck der Gotteswillfahung durch Hingebung an die Feuermacht seines Gesetzes bilden: לריח ניחה' אשה לר' —

WB. 7—11. Und wenn nun, nach diesen Tagen der bestimmungs-vollen Ein- und Rückkehr zu Gott, der zehnte dieses großen Monats kommt, der große Tag, den das größte, die Wundermacht göttlicher, eine ganze Vergangenheit tilgender, ein Wiedererstehen zu ganz neuer Zukunft verleihender כפרה verbürgende Erlebnis der כפרה nach einem עגל=Abfall zu einem ר' מועד, zu einem Wiederzusammenfindungstag mit Gott für alle Zukunft geweiht, und zu dem ganz eigentlich der Ternatag die vorbereitende Einleitung bildet, und ihr — während im Gesetzesheiligtum die Wiederanknüpfung mit den unter Eherubimfittig neben den zerbrochenen ruhenden, wieder hergestellten Gesetzesasteln, und von da aus der jühnende Wiederaufbau des ganzen jüdischen Lebens in einzig großen עבודה=Handlungen begangen wird (3. B. M. Kap. 16) — zu Gott gerufen und der göttlichen Wiedergeburt harrend, die, ohne dieses Gnadengeschenk der immer bereiten göttlichen Wundermacht, völlig verscherte, der „Vernichtung“ verfallene Zukunft eures „Seins“ und „Schaffens“ auf Erden durch עני und ככל שבירה ככל durch Einstellung alles Dasein fristenden Gemisses und alles Zukunft schaffenden Werkes euch innigtief zum Bewußtsein bringt:

dann והקרבתם, dann habt ihr in froher Zuversicht der euch verheissenen wieder-geschenkten Zukunft euch Gott mit dem Ausdruck eurer idealen Bestimmung, mit dem Emporgetöbnis zu nahen, sein פר, sein treuer Arbeiter zu sein auf dem Acker seiner Menschheiterte auf Erden, als איל mustergütlich voranzuwandeln an der Spitze seiner

3. Und ihre Hulldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den Widder,

4. und ein Zehntel für je ein Schaf; so für die sieben Schafe.

5. Einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entschuldigungsoffer, Sühne für euch zu vollziehen.

6. Außer dem Neumondsemporopfer und dessen Hulldigungsgabe und dem beständigen Emporopfer und dessen Hulldigungsgabe, und ihre Gussopfer nach ihrer Vorschrift, zum Willfahrungs=ausdruck, Gott eine Feuerhingabe.

3. וּמִנְחָתָם קֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִים לְכֹר שְׁנֵי עֶשְׂרִים
לְאַיִל:

4. וְעֶשְׂרוֹן אֶחָד לְכֹבֵשׂ הָאֶהָד
לְשִׁבְעַת הַכֹּבְשִׁים:

5. וְשִׁעִיר־עִזִּים אֶחָד הַמָּאֵת לְכֹבֵד
עֲלֵיכֶם:

6. מִלֶּבֶד עֹלֹת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ
וְעֹלֹת הַמִּזְבֵּיחַ וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵיהֶם
כְּמִשְׁפָּטָם לְרִית נִיהַם אִשָּׁה לַיהוָה: ׀

noch weniger mit dem שני פרים=Ausdruck der in jedem Einzelleben von jedem einzelnen Gott dienend verwirklichten Lösung dieser Bestimmung: ועשיהם, ihr vollzieht nur objektiv das euch vom Gesetzesheiligum stets entgegenzuhaltende Ideal eurer Bestimmung, und zwar nur אהרן, der Nation zunächst nur in ihrer Gesamtheit als wirksamer Arbeiter im Dienste Gottes begriffen, von welcher Gesamtbestimmung aus sich erst unterm Auf des Schofars jeder einzelne wieder in den Dienst Gottes zurück zu finden hat. Und darum wird auch

W. 4. ועשרן אהרן, das „eine“ Zehntelmaß, mit welchem die Nation als Gesamtheit im Moedopfer ihr siebenmaliges Hintreten als ככב der Gottesführung siebenmal begleitet und damit ihre materielle Gesamtverwaltung ebenso wie ihre persönliche Gesamtführung als einen Gott offenbarenden Fingerzeig ihrer Geschichte ausdrückt, in dieser Anordnung des ר=ר=Opfers so besonders betont. Über das materielle Geschick des einzelnen in dieser nationalen Gesamtheit entscheidet noch erst der Terna- und Kippurintag, und erst das Hüttenfest läßt jeden einzelnen wieder seine Hütte auf dem nengegebenen Boden bauen und giebt ihm die Gaben der Erde zum frohen gottbewußten Sein und Leben in die Hand.

W. 5. ושעיר עזי לכבוד, und wie unzulänglich auch selbst die Gesamterrscheinung der nationalen Gegenwart dem idealen Ausdruck ihrer Gesamtbestimmung gegenüber sein möge, so gewährleistet doch eben dasselbe Gottesheiligum sühnend die Forteristenz der Nation und öffnet die Pforte einer neuerwängten Zukunft, innerhalb deren jeder einzelne nun die Sühne seiner Vergangenheit und die eigene Wiedergeburt erstreben kann und soll.

W. 6. מלבד עלה החודש. Dieser ernste Ternaarakter des Tages kommt in dem ראש השנה=Moedopfer zu eigener Geltung, getragen von dem ihm vorangehenden ראש השנה=Opfer und dem diesem vorangehenden Tamidopfer (siehe den Kanon: כל ההדיר Kap. 28 W. 23) und allen dreien fehlen nicht die entsprechenden נסכים. Denn es hat der Tag eine dreifache Quelle zu Gott hinführender beseligender Gedanken: den Gott verkündenden Morgenstrahl des Tages, den zur Verjüngung ladenden Neumond und den zu Ein- und Rückkehr rufenden Ternaton. Alle drei finden ihren Hingebungs-, Huldi-, und Beseligungsansdruck in ihren עולה, מנחה und נסכים, sowie ראש חודש

31. Außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe vollzieht ihr sie; in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein und ihre Gussopfer.

Kap. 29. V. 1. Und im siebten Monat am ersten des Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen; ein Tag erschütternden Tones soll euch sein.

2. Und ihr vollziehet als Emporopfer Gott zum Willfahrungsausdruck einen jungen Stier, einen Widder, jährige Schafe sieben in ihrer Ganzheit.

31. מִלְבָּד עֲלֵת הַתְּמִיד וּכְנִהְתּוּ

הַגִּישׁוּ תְּמִימִים יְהוּי לָכֶם וּנְכַבְיָהֶם: פ

כַּט וּבַהֲדַשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶהֱדָשׁ לַהֲדַשׁ

מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כֹּל־יְלֻאֲכֶת

עֲבֹדָה לֹא תַגִּישׁוּ יוֹם הַרֹעֵזָה יִהְיֶה

לָכֶם:

2. וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרִיחַ נִיחַח לַיהוָה

פֶּרֶךְ בֶּן־בָּקָר אֶהָד אֵיל אֶהָד בְּכֹשִׁים

בְּנִי־שָׁנָה שִׁבְעָה הַמִּימִם:

tretet ihr wiederum mit zwei פרים, einem איל, sieben כבשים, mit eurem סלה, eurem שמן, eurem נסכים, יין, und einem שעיר לכפר Gott nahe, und heißt es hier, an שבוועהיכם, an der Feier unserer Würdigmachung für Gottes Gesetz, nicht wie am פסח (V. 19) nur in Beziehung zu den unsere durch Gott frei gewordenen Persönlichkeiten ausdrückenden Opfertieren, sondern am Schlusse, im zusammenfassenden Hinblick auf alle im Opfer erscheinenden Seiten unseres Wesens, auf die פרים איל וכבשים, auf das סלה, auf das יין, nur in ihrer Ganzheit, in Darstellung allumfassendster Ausnahmlosigkeit können sie eurer Verhältnisse und eurer Freude an ihnen Opferausdruck werden. Denn eben das המימה, das alles umfassende, das Ausnahmlose unserer Hingebung an Gott, die Huldigung aller unserer Beziehungen, das: ואהבה את ד' אלקיך, die Einheit unseres Lebens aus der Einheit Gottes, wie sie eben die Opferbedeutung: המימים bezeichnet (siehe 3. V. 1, 3), sie ist eben der Gehalt des Gesetzes, das als המימה נפש bezeichnet. —

Kap. 29. V. 1. וּבַהֲדַשׁ הַשְּׁבִיעִי. Und wenn ihr nun in den siebten Monat tretet, der — wie der siebte Tag der Woche zur bestimmungsvollen Niedertretung unserer Welt und unserer diese Welt schaffend beherrschenden Kräfte zu Füßen ihres und unseres Schöpfers und Herrn, und daraus zur Gewinnung des erst heiteren pflichtbewußten Lebensmutes ladet — also zur Besinnung, zum prüfenden Rückblick tadet, welche Früchte denn nun die Freiheit und das Gesetz und der Güterseggen, und die großen Institutionen des Sabbat, der Neumonde, der Feste und der Heiligtümer an uns und in uns getragen — der, was das ganze Jahr hindurch in sinnvoller Opferhandlung im Heiligtume begangen wird: die Ein- und Rückkehr zur Gotteznähe, die sühnende Neugeburt und daraus der heiter frohe Lebensdienst vor Gott, nun im Leben, in konkreter Thatsächlichkeit jedes Einzelneben verwirklicht sehen will — und nun sofort להדש, der erste des Monats, ein Neumondstag in eminentester Bedeutung, uns aus dem werkschaffenden Erdenienste wieder hinaus in den Dienste Gottes zum Heiligtum tadet, und uns diese Besinnung zur Ein- und Rückkehr zu Gott nicht im Heiligtum finden lassen will, sondern mit den aufrüttelnden Schofartönen den Aufruf zur Besinnung, zur Ein- und Rückkehr zu unserem Herrn und Meister in jede jüdische Hütte, in jedes jüdische Herz hinein trägt:

V. 2. וְעִשִׂיתֶם, — nicht והקרבתם, — tretet ihr noch nicht Gott nahe, wagt ihr euch noch nicht in die Gotteznähe mit dem idealen Ausdruck eurer Besinnung,

26. Und am Tage der Erstlinge, wenn ihr Gott eine neue Huldigungsgabe nahebringt, an eurem Wochenfeste, soll eine Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

27. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungs Ausdruck nahe: zwei junge Stiere, einen Widder, sieben jährige Schafe.

28. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je einen Stier, zwei Zehntel für den einen Widder.

29. Je ein Zehntel für ein Schaf, so den sieben Schafen.

30. Ein Vord vom Ziegengeschlechte, Sühne für euch zu erwirken.

26. וּבְיוֹם הַבְּכִיּוֹרִים בְּהַתְּרִיבְכֶם מִנְחָה הַדְּשָׁה לַיהוָה בְּשַׁבְעֵיתֵיכֶם מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כְּלִלְאַתָּת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:

27. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לְרִיחַ נִיחָה לַיהוָה פָּרִים בָּנִי-בָקָר שְׁנַיִם אֵיל אֶחָד שְׁבַעִה כִּבְשִׂים בְּנֵי שָׁנָה:

28. וּמִנְחָתָם סֵלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לְכָר הָאֶחָד שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לְאֵיל הָאֶחָד:

29. עֶשְׂרוֹן עֶשְׂרוֹן לְכֹבֶשׂ הָאֶחָד לְשַׁבְעַת הַכִּבְשִׂים:

30. שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְכֹבֶשׂ עֲלֵיכֶם:

Ein, auf daß alle die unter dem Einflusse des sieben-tägigen Festes gewonnenen und neu-ge-stärkten Gedanken und Willensregungen gesammelt und festgehalten werden und mit einem Geist und Herz bereichernden Lebenshafe das Gottesheiligtum die Seinen ent-lasse (siehe 2. B. M. 12, 16).

26. וּבְיוֹם הַבְּכִיּוֹרִים. Und wenn ihr nun nach zurückgelegtem Feste eurer Gelangung zur Freiheit und Selbständigkeit endlich den Tag erreicht, der die Zeit er-öffnet, in welchem es euch vergönnt ist, die „Erstlinge“ eurer Jahresfrüchte in das Gesetzesheiligtum vor Gottes Altar als Anerkennung des von Gott, seiner Verheißung getreu, in Folge eures Eintritts in seinen Gesetzesbund euch gewährten Bodensiegens zu tragen: 'בהקריבכם מנחה חדשה לה', und ihr diese Zeit, überhaupt die Darbringung Gott huldigender Mincha von der neuen Frucht, mit שני לחם, mit „zwei gesäuerten Weizenbrotten“ eröffnet, die ihr vor Gottes Altar zum Ausdruck der „menschewürdigen Selbständigkeit“ bringt, welche infolge der Verwirklichung seines Gesetzes Gott „jedem Gliede seines Gesetzesvolkes“ gewährleistet; und zwar בשבעתיכם, an eurer Wochen-vollendung, nachdem ihr, nicht קציר הקיף (Jirmija 5, 24), nicht die Wochen der Erntereife, sondern eure Wochen, die Wochen eurer Reise, eures geistigen und sittlichen Reifwerdens für Empfängnis und Trägerschaft des göttlichen Gesetzes von erlangter Freiheit und Selbständigkeit gezählt habet (siehe 3. B. M. 23, 15—22); und ihr dann wiederum aus dem Werk schaffenden Erddienst hinaus in den Dienst Gottes, zu seinem Heiligtum, geladen seid.

27—31. והקרבתם, so tretet ihr wieder mit dem idealen Ausdruck eurer aus allen diesen Beziehungen hervorgehenden, jedes Einzelleben zum wirkenden Gottesdienst, eure Gesamtheit zum vorantretenden Völkermuster, eure Geschichte zu einer Gott offenbarenden Menschheitslehre adelnden, eure Existenz, euren Wohlstand, eure Freuden zu einer Gotteshuldigung weihenden, aus der Unzulänglichkeit einer jeden Gegenwart euch stets die Pforten zu einer neuen reineren, freieren Zukunft eröffnenden Bestimmung,

24. Wie diese vollziehet ihr sieben Tage für jeden Tag Gott ein Opfer als Feuerhingabe des Willfahrungs- ausdrucks; zum beständigen Emporopfer hinzukommend werde es vollzogen und sein Gussopfer.

25. Am siebten Tage soll Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

24. כָּאֵלֶּה הַעֲשׂוּ לַיּוֹם שִׁבְעַת יָמִים
לָחֶם אִשָּׁה רִיחַ-נִיחָה לַיהוָה עַל-
עוֹלַת הַתָּמִיד גִּישָׁה וְנִסְכּוֹ:

25. וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקָּרֵא קָדֵשׁ
יְהִי לָכֶם כָּל-יְמֵאֲבֹת עֲבֹדָה לֹא
תַעֲשׂוּ: ס

näher gebracht sein, und zwar ist das nächste Objekt der Besprechung das Tamidopfer, das ja hier, wie in dem ganzen Moedopferkapitel nicht wieder, in seiner begrifflichen Bedeutung: *עולה הבקר* besonders hervorgehoben wird. Wohl giebt es keine größeren Gegenätze, als die innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge erfolgende Tagwerdung, welche das Tamidopfer veranlaßt, und die mit Aufhebung aller Naturordnung erfolgte *מצרים* = Thatsache, deren Gedächtnis das Mazzotfest in seinen Moedopfern begeht, und doch werden hier beide Thatsachen nacheinander auf Gott, den einen Einzigen bezogen. Es ist derselbe Gott, in dessen Anblick der Morgenstahl ladet und zu dem das *מצרים* = Gedächtnis ruft, denn es ist derselbe Gott, der in der von Ihm gegebenen und von Ihm erhaltenen und gelenkten Naturordnung täglich den Morgen weckt, den Morgen uns und uns dem Morgen giebt, und der in Mizrajim einst mit Aufhebung eben dieser Ordnung sich als den Schöpfer dieser Ordnung, als den Herrn und Gebieter in Natur und Geschichte offenbarte und mit dieser Offenbarung sich uns als Gott und uns sich als Volk bestimmte. Daher das bedeutsame: *עולה הבקר אשר לעולה*, das zum täglichen Emporopfer bestimmt ist, vollzieht ihr diese, und zwar vollzieht ihr diese im Anschluß an das tägliche Opfer, das diesem vorangeht, wie dies in den Partikeln *על מלכר* liegt (siehe B. 10).

Gehehlich wird, da hier das *עולה הבקר*, weil es ein *החמיד* ist, den selteneren *כוספים* vorangeht, die allgemeine Ordnungsregel (Sebachim 89 a; — siehe auch Horioth 12 a und Raschi) gelehrt, daß *כל ההדיר מהבירו קודם אה הכירו*, immer das häufigere Vorkommende dem seltener Vorkommenden, das Gewöhnlichere dem Ungewöhnlichen vorangeht, eine wohl zu beherzigende Regel, da gemeinhin das gottesdienstliche Seltener mehr Beachtung findet, als das Gewöhnliche oder gar Alltägliche.

B. 24. *כאלה העשו ליום ג'ו'*. Sieben Tage tritt die ihr Gründungsfest feiernde Nation mit demselben Opferausdruck ihrer Bestimmung zu Gott hin (— nicht wie am Suckotfeste, an welchem täglich eine veränderte Opfergruppe nahegebracht wird [ספר] —); denn am Feste ihrer Gründung gilt es vor allem, sich mit der Idee dieser ihrer Bestimmung voll zu durchdringen, deren Beherzigung eben — wie es bei keinem Moed weiter so vollständig lautet — *להם*: eine Vereinstellung aller Verhältnisse der Nation für die Gottesgegenwart in ihrer Mitte bewirken soll, *אשה ריח ניחוח לר'*, durch Hingebung derselben an die Feuermacht des göttlichen Gesetzes zum Ausdruck der Willfähring Gottes im Thatendienst des Lebens. — *ונסכו* wahrscheinlich, wie in den übrigen Stellen, auf das Tamid sich beziehend. Sonst, da der *נסכים* noch nicht gedacht ist, könnte es auch auf *לחם* bezogen werden. —

B. 25. *וביום השביעי ג'ו'* und wie der erste, so ruft euch dann der siebte Tag wieder aus allem Werk schaffenden Erddienst hinaus und zu Gott und seinem Heiligtum

21. Je ein Zehntel vollziehst du für je ein Schaf; so den sieben Schafen.

22. Und einen Entschuldigungsofferbock, Sühne für euch zu vollziehen.

23. Außer dem Morgenemporopfer, das zum beständigen Emporopfer, vollziehet ihr diese.

21. עֲשְׂרוֹן עֵשְׂרוֹן הָעֵשָׂה לְכֹבֵשׁ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכֹּבְשִׁים:

22. וְשִׁעִיר הַטָּמֵא אֶחָד לְכֹבֵשׁ עֲלֵיכֶם:

23. מִלִּבְדָּ עֵלֶת הַבֶּקֶר אֶשֶׁר לְעֹלֹת הַתְּמִיד תִּשְׂשֶׁי אֶת־אֵלֶיהָ:

dieselben bei **ראש הרש** gleichwohl ausführlich erwähnt worden, werden sie bei den übrigen Moedopfern nur in abgekürzter Form und zwar als **בנהה**, als die selbstverständlich zu ihnen gehörige Mincha besprochen, **נכבים** sogar wie hier beim Moedopfer des Mazzotfestes als selbstverständlich ganz unerwähnt gelassen, und sonst nur durch **ונכיה** allgemein angedeutet, ohne besondere Detaillierung der bestimmten Maßverhältnisse. Mincha und deren Maßverhältnisse waren, wie Ramban im Kommentar erläutert, besonders zu erwähnen, weil bei diesen Abweichungen vorkommen, wie beim **עוזר** (3. B. W. 23, 13), wo dem einen **כבש** zwei Zehntel beigeordnet sind (siehe daselbst): das Maß der **נכבים** ist jedoch durchaus konstant und bedurfte daher keiner besonderen weiteren Erwähnung. Einer besonderen Erwägung bedarf noch der plötzliche Übergang (B. 24) vom Plural, in welchem vorher und nachher die Anrede lautet, in den Singular **העשה** bei der Mincha der **כבשים**, und dies **העשה** überhaupt, das hier die **בנהה** für **כבשים** zu einer besonderen gesetzlichen Bestimmung hervorhebt, während in allen übrigen sich das **עשרן** einfach den **עשירי** von **פרים** und **איל** anschließt. Auch diese Ausdrucksnuance dürfte sich aus der Bedeutung des **יצאה צרים**-Festopfers erklären. Sind doch die „sieben“ „**כבשים**“ der Spirausdruck für die „Gott offenbarende Geschichte“ der Nation, ein Gedanke, der in eminentestem Sinne mit dem **יצאה צרים**-Gedächtnis der Nation, und zwar in ihrer Gesamtheit, zum erneuten Bewußtsein kommt. Mehr als alle anderen Geschichtsvohltthaten, die wir von Gott erfahren haben, hat die **יצאה צרים**-Erlösung Israel in seiner Gesamtheit als Ein Wesen gefaßt. Es war die Liebe, der starke Arm eines Vaters, der sein Kind aus Tod und Kerker in die Luft des Lebens und der Freiheit himanstrickte. Daher **לשבעת הכבשים** **האחד** **לכבש העשה** **עשרן** **עשרן** am Pefach, und es war diese Einheit des **עשרן**-Maßes für die **כבשים** des Moedopfers am Pefach darum als besondere Anordnung anzuführen, weil ja gerade beim Omer am Pefach die Anomalie von zwei **עשרנים** für ein **כבש** vorkommt.

B. 22. **לכפר עליכם**. Am **ראש הרש** ist die in der Opfergruppe ihren idealen Ausdruck findende Nation nur in der Idee gegenwärtig. Dort tritt daher die Unzulänglichkeit derselben in der konkreten Wirklichkeit nicht so sichtbar hervor, sie ist gleichjam nur Gott gegenwärtig. Dort heißt es daher: **שעיר עיב** **אחד להטא לר'** (siehe oben). Allein am Pefach ist die ganze Nation in ihrer leiblichen Gegenwart anwesend. Dort drängt sich der Gedanke dieser Unzulänglichkeit und das daraus hervorgehende Sühnebedürfnis, aller Augen auf, daher hier: **אחד להטא אחד לכפר עליכם**.

B. 23. **מלבד עלה הבקר**. B. 24 heißt es wie bei **ראש הרש** und den übrigen Moedopfern: **על עולה התמיד יעשה ונכיו**. Wenn hier noch besonders gesagt ist, **מלבד**, **עולה הבקר**, so kann damit nicht die Aufeinanderfolge des Musaf nach dem Tamidopfer bestimmt sein, die ja mit der stehenden Formel (B. 24) gegeben ist. Vielmehr müssen diese beiden Opfer in besonderer Veranlassung des Pefachfestopfers in ihrem gegenseitigen Verhalten zu einander damit der Erkenntnis

16. Und im ersten Monat am vierzehnten Tage des Monats ist Gott geweihtes Pefach.

ששן 16. ובחודש הראשון בארבעה עשר יום להודש פסח ליהוה:

17. Und am fünfzehnten Tage dieses Monats ein Fest: sieben Tage hat man Mazzoth zu essen.

17. ובחמישה עשר יום להודש תנה הג שבועת ימים מצות ואכל:

18. Am ersten Tage ist Berufung zum Heiligtume, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

18. ביום הראשון מקראתהש כל-מלאכת עבודה לא תעשו:

19. Und ihr bringet Gott eine Feuerhingebug als Emporopfer nahe: zwei junge Stiere, einen Widder und sieben jährige Schafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.

19. ותקרבתם אשה עלה ליהוה פרים בני בקר שנים ואיל אחד ושבעה כבשים בני שנה המימים יהיו לכם:

20. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl; drei Zehntel vollzieht ihr für jeden Stier und zwei Zehntel für den Widder.

20. ומנחתם סלת כלולה בשמן ששנה עשרנים לקר ושני עשרנים לאיל תעשו:

WB. 16—19. ובהודש הראשון ג' und wenn der erste Monat der jüdischen Nationaltschöpfung gekommen, und dann am vierzehnten, am Vorabend der Erlösung, im Pefachopfer immer wieder und wieder jedes jüdische Haus mit allen seinen Seelen der Gottesentscheidung zwischen physischem und bürgerlichem Sein und Nichtsein, die Erlösungsstunde wiederholend, sich unterstellt und den konstituierenden Aufbau der Nation von ihren Grundrechten auf, aufs neue begehrt (siehe 2. B. M. 12, 3—14 u. 27); wenn dann am fünfzehnten die Nation zum ה, zum Besitzkreis, um Gott und sein Heiligtum sich zusammenschließt und sieben Tage mit den Mazzot, mit den ungegohrenen Broten in Händen, das Bekenntnis ablegt, wie sie Gott und nur Gott allein die Freiheit und Selbständigkeit verdankt, deren sie sich erfreut, sie darum von dem niederbeugenden Pharaonengeist in den aufrichtenden und freimachenden Dienst Gottes eingetreten (2. B. M. 12, 14 u. 15); sofort der erste Tag sie daher aus allem Erddienst hinaus und zu Gott und seinem Heiligtume hinangerufen, und keine Hand im Werk schaffenden Dienst der Erde sich rührt (2. B. M. 12, 16); so hat sie wieder, wie am ראש הודש, mit dem idealen Ausdruck ihrer aus allen diesen ihren Beziehungen zu Gott hervorgegangenen Bestimmung in אחד ושבעה כבשים Gott zu nahen. Es wird hier nur, dem normalen Ausdruck des ראש הודש gegenüber, die Bestimmung המימים durch den besonderen Satz: המימים יהיו לכם besonders hervorgehoben, dem פסח- und מצות-Begriff entsprechend die „Ganzheit“ unserer Hingebug der „gansen“ Persönlichkeit in allen und mit allen Beziehungen in das durch יצאה מצרים begründete Dienstverhältnis zu Gott zu besonderer Beherzigung darbietend. המימים יהיו לכם: nur in dem Zustand der Ganzheit können sie zum Ausdruck der mit יצאה מצרים euch gewordenen Bestimmung euch dienen (siehe 3. B. M. 22, 19 f.).

WB. 20 u. 21. ומנחה. Da bereits Kap. 15 die allgemeine Bestimmung erteilt ist, daß zu jedem עולה die entsprechenden מנחה und נכבים im Opfer hinzugefügt sein müssen, ist die Darbringung derselben auch bei den Moedopfern selbstverständlich. Nachdem

der Mensch nicht sündigen, hätte die Sünde keinen Reiz für ihn, er wäre eben kein Mensch, er wäre Tier oder Engel, „die nicht abweichen in ihrem Gange“, aber „Mensch“, das aus freier Energie Gott dienende Wesen, wäre er nicht. Seine Wiedererhebung aus der Sünde, wie es das **הטא** lehrt und bewirkt, ist somit die Sühne der Sündenfähigkeit, die sein innerstes Wesen bildet und von ihm unzer trennbar ist. Die freie Tugend, zu welcher er sich im **הטא** erhebt, ist eine göttliche Blüte, die ja rein nur aus dem Boden der **הטא**-Fähigkeit erblüht. In der Sprache der **ראש**-Institution gesprochen: die Herrlichkeit des dem Lichte wieder zuwachsenden Mondes offenbart die ganze Tiefe der Schöpferweisheit, die dem Monde die Fähigkeit zeitweiser Verdunkelung zugeteilt. Sollte dieses nicht vielleicht der Sinn jenes zu unserer Stelle (Schebuot 9 a) gesprochenen Sages der Weisen sein: **מה נשתנה שער של ר"ה שנאמר: בו לדי אמר הקב"ה שער זה יהא כפרה על שמעטתו אה הירח** Die Sünde, die ein Mensch begeht, ist ja in Wahrheit das einzige Schlechte, das in Gottes Welt erscheint. Der gedankenlosen Frage, warum Gott den Menschen mit der Fähigkeit zu sündigen ausgestattet, giebt ein aus der Sünde zur sittlichen Reinheit frei wieder erstehender Mensch, einer Stufe, die er ohne Sündenfähigkeit nie hätte erreichen können, die den Schöpfer gleichsam rechtfertigende Antwort. Jeder Sieg über die Sünde ist daher in Wahrheit eine Sühne der Sündenfähigkeit, mit welcher der Schöpfer den Menschen zum Menschen geschaffen, und jeder **ראש** ist eine solche Aufforderung an uns, eine solche „Sühne des Schöpferwerks“ zu betätigen. **היספר** (dasselbst) hat auch die Lesart: **שער זה** oder wie der Satz (Ghulin 60 b) lautet: **הביאו כפרה על שמעטתו אה הירח**.

Das Ideal unserer sittlichen Bestimmung hat seinen Ausdruck in **וקדשו**, sowie dessen Gegenjag, das Verfallen in sittliche Unfreiheit, seinen Ausdruck in den Zuständen und Beziehungen der **טובא** findet, durch deren Verletzung die Reinheit der **וקדשו**=Idee getrieben wird. Die durch das **הטא** einer jeden Moedopfergruppe zu bewirkende Aufhebung des Gegenjages einer jederzeitigen Wirklichkeit gegen das durch das **עולה** der Opfergruppe vergegenwärtigte Ideal unserer Bestimmung findet daher ihren adäquaten Ausdruck in: **כפרה על טובא**. Daher Schebuot 2 a u. 9 a die Lehre, daß **שעירי הגלים ושעירי ראשי הדשים מכפרין על טובא** **מקדש וקדשו**, und zwar **כפרה על טובא** **מקדש וקדשו** findet darin ihre Sühne, die völlig bewußtlos geschehen und nie zum Bewußtsein kommt. (קרבו) **שעירי הגלים ושעירי ראשי הדשים מכפרין על טובא** **מקדש וקדשו** und **עולה יורד** (siehe 3. B. M. 5, 2 und daselbst S. 112 f.). Es entspricht diese **טובא** **מקדש וקדשו**, welche **אין כה** **כפרה** **על טובא** **מקדש וקדשו**, jener Trübung unserer sittlichen Freiheit, in welche wir bei dem unvermeidlichen Verkehr mit den der Gebundenheit angehörigen Seiten des physischen Daseins leicht geraten und so unbewußt immer mehr und mehr der mitten im Verkehr des physischen sinnlichen Lebens unserem göttlichen Wesen zu erhaltenden lichtempfindlichen Reinheit und Klarheit uns entfremden könnten, wenn nicht eben von Zeit zu Zeit die **עולה** bei uns eintreten und uns hinaus aus aller dumpfen Gebundenheit und hinein in die frei und hell machende lichte Nähe unseres Gottes rufen. — Auch dieses Freimachen aus einer uns unbewußt eigen gewordenen, unsere **מקדש**-Beziehungen trübenden **טובא**, wird in der Befähigung **לד'** zu **הטא** gefunden: **שער עזים אחד להטא לד' הטא שאין מכיר בו אלא ד' יהא שער זה מכפר** (Schebuot 9 a). In tieferem Grunde dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig ist, dieser Satz mit dem oben angeführten: **הירח אה כפרה על שמעטתו אה הירח** zusammenfallen. **הירח אה כפרה** im Sinne des **לכם** **היה** **החדש** **הזה** ist doch eben die durch die schöpferische Vermählung des göttlich reinen Gotteshauches mit dem physisch Sinnlichen gegebene Möglichkeit zeitweiliger Verdunkelung des Göttlichen im Menschen. —

15. Und einen Ziegenbock Gott zum Entschuldigungsoffer, hinzukommend zu dem beständigen Emporopfer soll es vollzogen werden und dessen Gußopfer.

15. וְשִׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַיהוָה
עַל-עֲלֹת הַתְּמִיד יַעֲשֶׂה וְנִסְבָּו: ׀

kann das verabsäumte Moedopfer, wenn der Tag vorüber ist, nicht nachgeholt werden. Es ist eben dem Tage und dem an ihm und durch ihn zu wachenden und zum Ausdruck zu bringenden Bewußtsein kein Genüge geschehen. Das kann nicht nachgeholt werden. Sind doch die Opfer keine Regalien der Gottheit, für welche es gleichgültig sein könnte, wenn nur zuletzt das Gottkeitsregal nicht zu kurz gekommen. Das Moedopfer soll unser Bewußtsein in die Richtung der dem Moed entsprechenden Gedankenreihe heben. Ist dies an dem Moedtage nicht geschehen, so kann es nicht an einem anderen Tage nachgeholt werden, denn jeder Tag bringt seine eigene Anforderung, der mit unserer ganzen Hingebung zu genügen ist. So heißt es auch vom Tamid-, vom Sabbatopfer und allen anderen וּבְכָל קָרְבָנוֹ עֵבֶר וּזְמַנּוֹ בְטָל קָרְבָנוֹ (Tehumra 14 a). Es soll aber nicht nur an jedem Tage dem Tage durch die Nationalrepräsentanz im Heiligtume entsprochen werden, es sollen alle diese Nationalmoedopfer, und dazu gehört ja (B. 2) auch das Tamid in allererster Linie, aus immer neuer Beteiligung der Gesamtnation durch die jährlichen, in jedem Wissen der Monate des Jahres zur Erhebung kommenden Schekelspenden hervorgehen (Moseh Hajšana 7 a) וְהָרִישׁוּ מִהַרְוֵמָה קָרְבָן מֵהַרְוֵמָה הַרְשָׁה, in dieser Beziehung bildet jedes Jahr einen besonderen Opfercyclus für sich, wie dies bereits 2. B. M. S. 444 entwickelt worden.

B. 15. וְשִׁעִיר עִזִּים וְגו'. Der שִׁעִיר הַחַטָּאת gehört wesentlich zur Opfergruppe aller Moadim. Es ist der bewußtwerdende Gedanke der unzulänglichen bisherigen Wirklichkeit der in der עֵלָה-Gruppe zum Ausdruck gelangenden idealen Vollendung zur Seite. Zum וְשִׁעִיר עִזִּים, dessen ganze Bedeutung in das Wiederemporrücken aus jeder sittlichen Gesunkenheit aufgeht, steht der שִׁעִיר הַחַטָּאת in noch besonderer, engerer Beziehung. Während daher in allen folgenden Moedopferordnungen der שִׁעִיר הַחַטָּאת sich ohne Weiteres der עֵלָה- und מִנְחָה וְנִסְבִּים-Gruppe anschließt, sind diese hier durch עֵלָה וְגו' abgeschlossen, und tritt שִׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת durch die Beifügung 'לָהּ, wie 'לָהּ (B. 11) in besonders zu würdigender Geltung auf. Indem ה' ב'ה', der Gott der den Menschen und die Menschheit erziehenden Liebe, in den lichtwechselnden Mondesphasen uns unser Gleichbild gewiesen und mit jedem regelmäßig wiederkehrenden Neumond uns einen וְשִׁעִיר עִזִּים, uns einen Tag einer wieder neu zu beginnenden geistlich sittlichen Selbsterneuerung zum Emporrücken aus jeder listlos gewordenen Verbunkelung gestiftet, hat Er die große Grundwahrheit zur ewigen Beherzigung niedergelegt, daß auch der חַטָּאת, daß auch der sündige Mensch noch 'לָהּ, noch Gottes sei, ja, daß חַטָּאת, daß die Sündenfähigkeit und das Entschuldigungsbedürfnis und die Entschuldigung, die Wiedererhebung aus der Sünde, wie dies zusammen in dem חַטָּאת-Begriff liegt, 'לָהּ, das höchste Guadengeschenk sei, mit welchem Gott sein edelstes Geschöpf, den Menschen geadelt. Des Menschen höchster Vorzug, die eigentümlichste Hoheit seines Wesens, daß er aus freier Willensenergie sich auf der Höhe des Sittlichguten halten, frei das Böse meiden und das Gute üben könne, setzt ja unumgänglich die Möglichkeit voraus, daß er auch zu sündigen vermöge, daß die Sinnlichkeit einen verlockenden Reiz für ihn habe, dem aber mit freiem Willensentschlusse zu widerstehen ihm die Kraft verliehen sei, in deren Übung, in deren wiederholter Übung er eben sein Wesen immer mehr zu der ihm bestimmten Gott nahen Stufe sittlicher Reinheit emporarbeitet. Könnte

12. Drei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für je einen Stier, zwei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für den einen Widder,

13. und je ein Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für je ein Schaf: ein Emporopfer als Willfahrungsausdruck Gott zur Feuerhingebung.

14. Und ihre Guspoffer: ein halbes Hin sei für je einen Stier, ein drittel Hin für den Widder und ein viertel Hin für jedes Schaf, Wein. Dies das Emporopfer des Neumonds an seinem Neumond für die Monate des Jahres.

12. וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִים סֵלֹת כִּנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְכֹר הָאֶהָד וּשְׁנֵי עֶשְׂרִים סֵלֹת כִּנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְאֵיל הָאֶהָד:

13. וְעֶשְׂרֹן עֶשְׂרֹן סֵלֹת כִּנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְבָבֵשׁ הָאֶהָד עֹלָה רִים נִיהַם אֲשֶׁה לַיהוָה:

14. וְנִכְבְּיָהֶם חֲצִי הַחַיִּין וְהֵלָה לְכֹר וּשְׁלֹשֶׁת סֵתִין לְאֵיל וּרְבִיעִית סֵתִין לְבָבֵשׁ וְיַן נֹאת עֹלֹת הַקֹּדֶשׁ בְּחֹדְשׁוֹ לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה:

opfer, sowie ja das קביעה, die heiligende Feststellung, das קרא בקרא קדש aller Moadim, in Wahrheit nur durch קידוש החדש, durch die heiligende Feststellung des חדש werden bedingt und als in derselben mit enthalten, zur Verwirklichung kommt.

V. 12. וּשְׁלֹשָׁה וְגו'. Wie Kap. 15 verordnet, hat aber sowohl die Ration im ganzen als jeder einzelne als einzelner dem Emporopfer der persönlichen Thatenweihe stets die Huldigungsgabe der Gotthörigkeit mit allen Gütern der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensfreude hinzuzufügen, wie diese Anerkennung in כלה, שכן und ויין, dem הירוש ויצהר דגן des Nationalreichtums entsprechend, zum Ausdruck gelangt, und je höher die Bedeutung der persönlichen Stellung im Gottes Haushalte steigt, die das Thatenopfer zum Bewußtsein bringt, — als treufolegendes כבש der Gottesführung, als mitleidig voranwandelnder איל der Gottesherde, als wirkensreicher פז auf Gottes Volks- und Menschheitsader —, je höher die zum Bewußtsein kommende Bedeutung der persönlichen Stellung vor Gott, um so wichtiger das gleichzeitige Bewußtwerden der Gotthörigkeit mit allen Gütern des Seins und Strebens, und darum das immer steigende Maß der Mincha und Nesachim bei כבש, איל, פז, wie dies Kap. 15 angeordnet und hier bei den Moadimopfern zur Erfüllung kommt.

V. 13. עֹלָה רִים נִיהַם וְגו'. Die Gütermincha sind eine wesentliche Ergänzung der איל וכבשים und werden ja wie diese dem der Nationalhingebung harrenden חכמה אש übergeben. Sie bilden daher mit diesem zusammen begrifflich ein עולה, ein Gelöbniß des Hinaustrebens zur Gott gewiesenen Höhe; ריה ניהה, einen die Willfahung Gottes im thätigen Leben ausdruckenden Ausdruck; אשה לך, eine Annäherung zu Gott durch Hingebung an die läuternde, belebende und gestaltende Kraft seines Gesetzes.

V. 14. וְנִכְבְּיָהֶם, und diese Hingebung bildet Israels reinste Glückseligkeit und steigt mit jeder höheren Stufe der Bedeutbarkeit, deren es sich vor Gott bewußt werden darf.

ואת עולה החדש בחדשו (siehe zu V. 10). Jeder konkrete Neumondstag fordert die Betätigung der allgemeinen חדש-Idée. Daher עבר יומנו בטל קרבנו (ספר), daher

opfer nahe: zwei junge Stiere und einen Widder, jährige Schafe sieben in ihrer Ganzheit.

לִיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל
אֶחָד כִּבְשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה הַמִּיּוֹמִים:

Welterschöpfung und Menschenerlösung aus der freien Gottesthat, aufs neue, im Gegensatz zu dem die Welt und Menschheit in das Grab der Schuld und des Glends rettungslos bettenden heidnischen Wahn des קדמונה, als die Säule der Erlösungszukunft Israels und der Menschheit auf, wie wir dies 2. B. M. S. 97 f. entwickelt. Die „Erneuerung“ unserer selbst, das Neuerstehen zu reinem Streben und heiterem Leben, die Erlösung aus allem sittlichen, sozialen und physischen Übel, das erneute Emporrichten an Gottes Hand zur Erstrebung des uns unverlierbar winkenden Ideals der Sittlichkeit und des Heils, unsere Neuerhebung zu der heiligenden und heilenden Lichtnähe unseres Gottes aus dem Jammer aller Dunkelsterne, in die wir versunken sein mögen, das ist der Ruf, den wir aus dem Anblick eines jeden neuen Mondes vernehmen sollen, den eben Gottes החדש uns ראה לכם הוה also zu unserem „Erlösung“ sichernden Vorbildzeichen gesetzt, wie Er den Regenbogen zum Erhaltungsbundeszeichen für die Menschewelt geweiht (siehe zu 2. B. M. 12, 2). So oft daher der Neumond uns zur Bildung unserer הדיש, unserer Erneuerungsphasen ladet, nahen wir uns Gott in seinem Gesetzesheiligtum mit dem vollen Opferausdruck des Ideals seiner uns nach Geschick und Thatenleben erteilten Bestimmung, um im עולה das Gelöbniß ewig weiteren Dinanstrebens zu der ganzen Höhe dieser Bestimmung, und im הטאה das Gelöbniß künftigt reinerer, vor jedem Sinken sich wahrer Festigkeit vor dem Angesichte unseres Gottes zu erneuen. Diesen vollen Opferausdruck für Israels ideale Bestimmung, die das Ziel der Erlösung aus Mizraim und der Gesetzesbarung am Sinai war und das Ziel aller weiteren Gottesführungen durch die Gänge aller Zeiten bildet: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה, haben wir bereits zu 3. B. M. 23, 18 betrachtet. Was Gott in dem Momente seiner Erlösungsankündigung als Ziel dieser Erlösung mit dem Ausspruch: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה (2. B. M. 6, 7; siehe daselbst) verheißt, das findet in dieser Moedopfergruppe seinen vollen Ausdruck.

Israel soll sein eine Nation, deren jegliches Glied in ewiger Jugendfrische wirksam im Dienste Gottes arbeitet (פרים בני בקר שנים), die darum in ihrer Gesamterscheinung in Gottes Menschheitsherde allen anderen Menschennationen müßergültig in gottgesegneter Kraft voranschreitet (איל אחד), und deren ganze Geschichte nichts ist als ein Gott offenbarender Fingerzeig Gottes inmitten der Zeiten, durch welche sie als Herde seiner Führung in unsterblicher Jugendfrische dahinzieht (שבעה כבשים בני שנה) — siehe zu 3. B. M. 23, 18).

Diese mit jedem החדש Israels aufs neue als sein unverlierbares und ewig neu anzustrebendes Ziel zu vergegenwärtigende Bestimmung, sie und sie allein bildet den Strebepunkt aller es zu seinem Gotte ladenden Moadim, für sie ward es aus Ägypten frei, für sie empfing es das Gesetz, für sie deckte es der Gottesfuß auf seinem Erziehungsgang durch die Wüste, zu ihr weckt es der Teruarif am ר"ה, sie erschließt ihm die Sühnepforte am הכפורים יום. Darum ist es die eine und dieselbe Opfergruppe, mit welcher Israel an allen diesen Moadim vor seinem Gotte erscheint, mit alleiniger, wie bereits zu 3. B. M. daselbst bemerkt, aus dem Tagescharakter fließenden Umwandlung der zwei פרים in einen פה am ר"ה, י"ב, שמיני עצרה und י"ב. Demnach der Opfergruppe des Sukothfestes liegt, wie wir nun bald zu zeigen haben, die Gruppe des ר"ה-Opfer zu Grunde, und so bildet das ראש הדיש-Opfer den Grundtypus aller Moadim-

11. Und an den Anfängen eurer Monate bringt ihr Gott ein Empor-

11. וּבְרֵאשֵׁי חַדְשֵׁיכֶם בְּקָרְבֹנוֹ עֲלֶהּ

„Sabbat“. — „Sabbat 24 b); nur um der Sabbatinstitution zu genügen, darf am Sabbat geopfert werden, nicht aber etwa die vom Vorabbat zurückgebliebenen וַיִּכְרֹם וַיִּכְרֹם — על עולה התמיד ונסכה. — על עולה התמיד ונסכה מחד, שאין מקריבים מוספים אלא ביניהם (ספרי). Hat doch überhaupt das Tamidopfer, als immerwährender Ausdruck der unablässig zur Höhe ihrer Bestimmung hinanstrebenden Nation, täglich den Opferdienst um Heiligtum zu beginnen und zu schließen und alle anderen Opfer, und so auch das Sabbatemporopfer, in seine Mitte lediglich als Manifestation dieses Gesamthinanstrebens aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen, wie dies bereits 3. B. M. S. 135 entwickelt worden.

Auch die Sabbatinstitution, obgleich ihrem Ursprunge nach älter als die Nation, und auch der Idee nach der Erwählung und Bestimmung derselben also vorangehend, und man ganz eigentlich sagen kann, Verwirklichung der Sabbatinstitution sei Veranlassung und Endabsicht dieser Erwählung, wird dennoch, in Betracht ihrer Wiederherstellung durch diese Erwählung, von der Hingebung der Nation an ihre Bestimmung getragen und bildet nur einen integrierenden Teil dieser Bestimmung. Es gilt daher auch für עולה שבת die Bestimmung: על עולה התמיד ונסכה. Vielleicht um die hierdurch gewissermaßen zurücktretende wesentliche Priorität und ursprüngliche Selbständigkeit des Sabbats im Verhältnis zu allen anderen Institutionen andererseits wieder hervorzuheben, wird hier der sonst weiblich auftretende שבת männlich gekennzeichnet: שבת בשבתו und nicht בשבתה.

Das Sabbatmufasopfer besteht nur aus עולה und ist ihm kein הטטא wie bei allen anderen מוספים beigeordnet. Vergegenwärtigen wir uns das, was wir 3. B. M. S. 94 ff. über den הטטא-Begriff und dessen Verhältnis zu עולה entwickelt haben, so dürfte sich daraus die Abwesenheit des הטטא beim Sabbatmufasopfer leicht erklären. Wir haben dort aus allen diese beiden Opferkategorien charakterisierenden gesetzlichen Bestimmungen die Überzeugung zu gewinnen geglaubt, daß das הטטא-Bewußtsein, das niedererschlagende Gefühl sittlicher Gefunkenheit und Sündhaftigkeit, nicht das normale Gepräge jüdischer Lebensstimmung bilden sollte. Wenn daher an den Moadim, — und in dieser Beziehung ist auch ראש החדש Moed (Schebuot 10 a) — an den besonderen, aus der zusammenwirkenden Bestimmung Gottes und der Nation hervorgehenden Zusammenkunftstagen die Nation mit dem vollendeten Opferausdruck ihrer idealen Bestimmung ihrem Gotte entgegenkommt, so ruft freilich eben die Vergegenwärtigung dieser idealen Vollendung das gleichzeitige Bedürfnis eines den Abstand der Wirklichkeit von dieser idealen Höhe zum Bewußtsein bringenden הטטא hervor. Allein dem Sabbatmufasopfer, das zu dem, aus dem nationalen Bewußtsein Gott huldigenden Gedanken des Tamidopfers nur noch die Gotteshuldigung aus dem geschöpflichen Menschenbewußtsein ergänzend hinzuträgt und aus beiden zusammen die hingebungsvolle und ewig hinanstrebende Gesinnung gestalten will, die uns mit jedem Atemzuge unseres Daseins erfüllen soll, ihm mußte, wie dem Tamid selbst, ein הטטא fern bleiben.

B. 11. וּבְרֵאשֵׁי חַדְשֵׁיכֶם בְּקָרְבֹנוֹ עֲלֶהּ bildet die Grundlage des ganzen jüdischen Gott-, Welt- und Menschenbewußtseins. Mit ihm begann Gott die Grundlegung seiner Nation und richtete damit das Faktum des הדרוש, das Faktum der freien

10. Das Emporopfer des „Sabbats“ an seinem Sabbat, hinzukommend zu dem beständigen Emporopfer und dessen Fußopfer.

10. עלת שבת בשבתו על-עלת
הקמיד ונסכה: פ

In den כבשים שני des שבה עולה treten alle die Individuen der jüdischen Gesamtheit, alle die jüdischen Menschen zu ihrem Schöpfer und Herrn und, wie sie im שבתו des שבה, in der Einstellung alles Wertschaffens Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Welt, sich und seine Welt huldigend zu Füßen legen, bethätigen sie im עולה des שבה das Bewußtsein, daß der ישראל רועה, daß der „Hirte des jüdischen Nationalganzen“ auch der besondere „Lebenshirte einer jeden jüdischen Seele“ in diesem Nationalganzen ist, der עלות ינהל ישא עלות ובהקיו יקבץ טלאים וברעו ירעה בורעו ירעה (Jes. 40, 11), und erneuern das Gelübnis, Ihm stets als dem Hirten aller seiner Geschöpfe die Treue, Folgsamkeit und Hingebung an die Ziele zu zollen, für welche Er sie als „jüdische Menschen“ ins Dasein gerufen und ihnen für diese Bestimmung einen Anteil an Seiner Welt und an den seine Welt beherrschenden Menschenkräften erteilt.

Nachdem daher im המיד bereits Israel als nationale Einheit, als כבש אחד mit seinem einen עשרון und seinem einen ין רביעה seinem Gotte genagt, tritt am שבה Israel nochmals als nationale Vielheit in Vertretung aller ihm angehörigen Seelen als solcher mit ihren zwei כבשים und ihren zwei עשרונים und ihren zwei ין רביעה hin, innerhalb des nationalen Gesamtbewußtseins die von demselben gepflegte Einzelbeziehung eines jeden einzelnen seiner Angehörigen zu Gott in dem vom שבה gewekten Geschöpfesgefühl zum lebendigen Bewußtsein zu bringen.

Weil nun eben das שבה עולה nichts als ein nuanciertes המיד ist, dessen Nuance nur in den zwei כבשים statt des einen כבש des המיד=Opfers besteht, darum schließt sich auch die Anordnung des שבה עולה, ohne weitere Einleitung etwa: וכיום השבת וכיום השבת, gleichsam das המיד=Opfergesetz fortsetzend: וכיום השבת וכיום השבת, einfach an, damit eben das Charakteristische der zwei כבשים im Gegensatz zu dem einen כבש des Tamidopfers hervorhebend.

וכמו, es ist zweifelhaft, worauf das Suffix ו sich bezieht. Auf כבשים, wie gewöhnlich, müßte es נסכיהם heißen. Im Singular bezieht es sich entweder auf כלה oder auf השבת, oder überhaupt auf שבה, das ja auch B. 10 männlich erscheint. Also entweder: das zu jedem כלה einer נסכה נכמה gehörige, zum Ausdruck der Nahrungs- und Wohlstandsgüter auch den Ausdruck der höchsten Lebensfreude, oder: diesen bereits beim Tamid erschienenen Ausdruck noch besonders auch für den שבה hervor gehoben, der ja eben jedes Einzelleben mit dem Geiste der höchsten hieniedigen Seligkeit erfüllen will und zu jedem einzelnen spricht: וקראו לשבת עונג (Jes. 58, 13), damit eben das Nichtschaffen von Nahrungs- und Wohlstandsgütern am Sabbat, das השיב קרשי ביום הפצץ עושה רגלך משבת aus dem Scheine eines widerwilligen Tributs zu einem Quell der höchsten Glückseligkeit erhebend.

B. 10. עלת שבת בשבתו. Offenbar bezeichnet in dieser Konstruktion, und so auch in בחרשו (B. 14) das Wort שבת, הדרש, die Sabbat- und Neumond-Institution im allgemeinen, die בשבתו, בחרשו, in dem jedesmaligen Sabbat- und Neumondstage ihre Verwirklichung finden soll. עלת שבת ist das der Bedeutung und dem Zwecke der Sabbatinstitution entsprechende Emporopfer, שבתו ist jeder siebte, der Verwirklichung dieser Sabbatinstitution angehörige Tag. Vielleicht steht hier deshalb auch שבת im סמיכות ohne נסמך, eben zum Ausdruck der Allgemeinheit des durch dieses erste שבת bezeichneten Begriffes. Es ist der allen Sabbaten zu Grunde liegende

7. Und sein Guspfer das Viertel eines Hin für das eine Schaf, im Heiligthum geistigen Weines Guf Gott hinzugießen.

7. וְנָסְכוּ רְבִיעֵית סִמֶּן לְקֹבֵשׁ
הַחֵטֵא בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדֶשׁ נֶסְךְ שֶׁכֶר
לְיְהוָה:

8. Und das zweite Schaf vollziehest du zwischen den beiden Abenden, wie die Huldigungsgabe des morgens und wie dessen Guspfer vollziehst du Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungs=ausdrucks.

8. וְאַתָּה תִּקְבֹּשׁ שְׁלֹו הַיְיִשָּׁה בֵּין
הַקֹּרְבָּנִים בְּמִנְחַת הַבֶּקֶר וּבְנִסְכּוֹ
תִּקְעֶשָׂה אֵשָׁה רִיחַ נִיחָם לְיְהוָה: פ

9. Am Tage des Sabbats aber: zwei jährige Schafe in ihrer Ganzheit; und zwei Zehntel Weinnest als Huldigungsgabe, durchmengt mit Öl und sein Guspfer.

9. וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנַיִרְבָּעִים בְּנִיר
שְׁנֵה תְּחִימִים וְשְׁנֵי עֲשָׂרִים סֹלֶת
מִנְחָה בְּלוֹלָה בַשֶּׁמֶן וְנִסְכּוֹ:

В. 7. וְנָסְכוּ נֶגַד. Diese Hingebung alles Seins, alles Wollens und alles Habens an Gottes Gesezesfeuer sei aber keine mit Widerstreben sich vollziehende Nothwendigkeit; den höchsten Gipfel auf Erden zu erreichender Gluckseligkeit finde Israel in dieser seiner Bestimmung; in dem Boden des Gesezesheiligtums, auf welchem der Gottesberg mit seinen Anforderungen sich erhebt, wurzelt seine Glückseligkeit, und seine freudigste Begeisterung findet es, wenn es den Ausdruck seiner höchsten Lebenswonne im Heiligthum vor Gott hingießen kann (siehe zu Kap. 15 В. 5 ff.). שֶׁכֶר ist Wein in seiner geistigen Kraft. Außertlich sind שֶׁכֶר und קֹדֶשׁ Gegenläge. Darum steht hier בְּקֹדֶשׁ voran. Die Stätte, die Israels Opfer empfängt, die ist auch zugleich der Boden, dem seine höchsten Freuden angehören. Es darf sein שֶׁכֶר ins Heiligthum tragen und es ist ihm nur שֶׁכֶר, weil es dasselbe ד' לַפְנֵי ד' hingießen kann. —

В. 8. וְאַתָּה תִּקְבֹּשׁ וְנִסְכּוֹ (siehe zu 2. В. М. 29, 38 u. 41). וְנִסְכּוֹ bezieht sich auf בְּקֹדֶשׁ: das מִנְחָה und נֶסְךְ des Abends ist ganz gleich dem מִנְחָה und נֶסְךְ des Morgens (siehe über das ganze Tamidopfer zu 2. В. М. 29, 38—42).

В. 9. וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת נֶגַד. Das zum Ausdruck des besondern Tagescharakters am Sabbat zu dem täglichen Tamidopfer hinzukommende Guspfer unterscheidet sich vom Tamidopfer in nichts, als darin, daß das Tamidopfer aus einem כֹּבֵשׁ, das מִנְחָה=Opfer des שְׁבֵה aber aus zwei כֹּבֵשִׁים besteht. Es muß daher das unterscheidende Charakteristische lediglich in der verschiedenen Bedeutung der Zahl eins und zwei bei den Tieren der Nationalopfer liegen. Nun haben wir bereits den wesentlichen Unterschied zwischen dem Nationalopferausdruck durch ein Tier und demjenigen durch zwei Tiere (3. В. М. 23, 13 u. 17, 19 und sonst) kennen gelernt. Die Zahl eins drückt die Nation in ihrer Einheit, die Zahl zwei jedoch in ihrer Vielheit, in allen ihren einzelnen Gliedern aus. Und das bildet auch sofort den spezifischen Unterschied zwischen dem עֹלַת הַמִּיד und dem עֹלַת שְׁבֵה. Im כֹּבֵשׁ אֶחָד des עֹלַת הַמִּיד tritt die Nation als solche zu dem Leiter und Leiter ihres Nationalgeschickes und erneut mit jedem steigenden und fallenden Tageslichte das Nationalgelöbniß der Treue, der Folgsamkeit und Hingebung an die ihr von ihrem „Hirten“ und ihrem Herrn und Meister zur Lösung gesteckten Ziele.

Schaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden, —

5. und das Zehntel eines Efa Feinmehl zu einer Huldigungsgabe, durchmengt mit einem Viertel Hin durch Pressen gewonnenen Öls.

6. Ein ständiges Emporopfer, das auf dem Berge Sinai vollzogen wird, zum Ausdruck der Willfahung, Gott zur Feuerhingebung.

ואת הקבש השני תעשה בין הערבין:

5. ועשירית האיפה סלת למנחה פלולה בשמן פתית רביעת ההין:

6. עלת המיד העשירה בתר סיני לתים ניהם אשה ליהוה:

Tamid nahegebracht werden soll, dies daher entschieden nur ein קרבן צבור sei und keineswegs von jedem יחיד als נדבה gebracht werden könne. ויאה הכבש השני ist wohl nicht die Anordnung des הערבים של בין המיד, die erst V. 8 erfolgt, sondern nur Erläuterung zu dem vorangehenden אהר וגו' את הכבש אהר. Es sollen nicht beide, es soll nur eines dargebracht werden, — denn das zweite soll erst abends zum Opfer kommen — diese notwendig erschienene Erläuterung dürfte das Einheitliche des Tamidopfers noch mehr hervorheben. Es könnte, ohne den Charakter eines קרבן צבור zu verlieren, das צבור selbst, wie sogleich im Sabbatmussafopfer, durch zwei Tiere zum Ausdruck gelangen. Allein es würde dann die nationale Gesamtheit in der Vielheit ihrer Glieder und nicht als geschlossene Einheit ihren Ausdruck finden. Das Tamid soll jedoch Israel in der Idee seiner Gesamtheit darstellen (siehe zu Versen 9 u. 10).

V. 5. ועשירית האיפה וגו'. 2. V. M. 29, 40 heißt es nur עשרן סלת und fehlt auch die ausdrückliche Bezeichnung: למנחה, hier steht letzteres und עשירית האיפה, beides der Tendenz der Wiederholung der Tamidanordnung gemäß. Für das nationale Bewußtsein gehört als wesentliche Ergänzung des עולה=Gedankens der מנחה=Begriff, zur Hingebung der ganzen Persönlichkeit die huldigende Anerkennung der Gotteshörigkeit aller die nationale Existenz und Wohlfahrt bedingenden Güter der Nahrung und des Wohlstandes. עשירית האיפה heißt es aber, statt des sonst bei allen folgenden Opfern konstanten: עשרן, in Hinblick auf das: והעמר עשירית האיפה הוא (2. V. M. 16, 36), dem nationalen Bewußtsein mit jedem Minchazehntel jene nationale Grunderfahrung der Nahrung spendenden göttlichen Fürsorge vergegenwärtigend.

V. 6. עולה המיד וגו'. Wir haben 2. V. M. S. 381 mit Hinblick auf die Thatsache, daß der Altar in Ezechiel הראל „Gottesberg“ genannt wird, und auf den Vers Hf. 68 בקדש בר סיני, die Vermutung geäußert, daß auch hier der Altar geradezu: בר סיני genannt werde und der Altar mit dem Altarfeuer den Sinai mit dem עולה אוכלה auf seinem Gipfel im Gesetzesheiligtum vergegenwärtige. Auf's innigste würde dies mit der Tendenz dieser wiederholten Tamidlehre übereinstimmen. Es wird damit das Tamidopfer zu einem sich ewig fortsetzenden, täglich sich erneuernden נעשה ונשביע=Gelöbniß, mit welchem die Nation der Gesetzesoffenbarung am Sinai begegnete und zuerst in den Bund des Gesetzes eintrat. Ist doch das עולה in der That nichts anderes, als die Gelobung ewigen Fortschrittes in Erfüllung und Erkenntnis. Diese stets erneute Hingebung an das אוכלה כהר סיני vollzieht sich aber nur in der Hingebung des עולה an das מנחה an das המזבח בהר סיני, nicht aber in dem היין, der in den Altargrund gegossen wird. Daher faßt hier das עולה המיד eben nur עולה ומנחה zusammen, es als das בר סיני עולה zu kennzeichnen, und folgt dann erst im folgenden Vers ונסכו u. f. w.

3. Sage ihnen sodann: Dies ist die Feuerhingebung, die ihr Gott nahe bringen sollt: jährige Schafe in ihrer Ganzheit, dem Tage entsprechend zwei, als ein stetes Emporopfer.

4. Das Schaf vollziehst du, und zwar nur eins, am Morgen; — das zweite

3. וְאָמַרְתָּ לָהֶם יְהוָה הָאֵשֶׁתֶּה אֲשֶׁר
תִּקְרְיֶיבוּ לַיהוָה כְּכֹשִׁים בְּנֵי שָׁנָה
תְּמִימִם שְׁנֹם לַיּוֹם עֲלֶה תִקְדֹּר:

4. אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר

Naturordnung ein noch lauterer Verkünder dieses Gottes, ja die in die Ordnung der Natur eingreifenden Gottesthaten hatten ganz eigentlich den Zweck, uns Jhu als den Erbauer dieser Ordnung, als den Gesetzgeber dieser Gesetze zu zeigen, damit durch die Stetigkeit Seiner Ordnungen uns nicht der Gedanke an Jhu, den Erbauer, Meister und Gebieter der Weltordnung verloren gehe, der nun und nicht anders sein Bestehen will und Seine Welt in dem Geleise Seines Willens erhält, der wie אֶחָד יְהוָה, wie Er gesprochen und es ward, so auch אֶחָד יִרְאוּ מִד', כל הארץ ממנו יגורו כל יושבי צורה ויעמד הכל, auf daß die Menschen Jhu als den Herren der Erd- und Menschenvelt kennen und fürchten lernen und wissen, daß nur solchem Menschen- und Völkernbeginn eine Zukunft winkt, das sich Seinem Gesetze und Willen harmonisch fügt. —

Wie hier der Moed der täglichen Lichtschöpfung an die Spitze aller geschichtlichen Moadim tritt, so ist ja auch innerhalb dieser Moadim stets das Geschichtliche mit dem jahrzeitlichen Naturmomente verknüpft, auf daß das jüdische Zeelenauge mit einem Blick Gott in der Natur und Geschichte erschane und wir gotterfüllt mit jedem Atemzuge durchs Leben wandeln. —

B. 3. וְאִמְרָה לָהֶם. Durch diese Wiederholung ist das vorhergehende וְגַם אֶחָד zu einem besonderen Ausdruck erhoben und eben damit, wie bemerkt, die Verpflichtung der Gesamtheit für das Tamidopfer als besonderes Augenmerk der Gesetzgebung gekennzeichnet. וְגַם הָאֵשֶׁתֶּה וְגַם, verglichen mit 2. B. M. 29, 38, ist dort die Tendenz, das Tamidopfer als Verwirklichung des Altarzweckes zu bezeichnen, während es hier in seiner Bedeutsamkeit für das stets wach zu haltende Rationalbewußtsein besprochen wird. Als solches wird sein Charakter אֶחָד וְיָרָה hervorgehoben: Hingeben an das Gesetzesfeuer, an die leuchtende, läuternde und belebende Macht des Gesetzes, und eben darin und damit ewiges Fort- und Hinanischreiten zu Gott und der von Jhu gewiesenen Höhe der Bestimmung, אֶחָד וְיָרָה, das sind die beiden Grundgedanken, welche durch das Tamid als der Rationalgedanke in jeder jüdischen Brust belebt und ewig wach gehalten werden sollen. Und durch וְגַם הָאֵשֶׁתֶּה וְגַם werden beide כְּכֹשִׁים, das Morgen- und Abendopfer, sofort als ein Opfer, eine Gottes Nähe suchende Feuerhingebung begriffen. Es ist durchaus nur ein und derselbe Lebensgedanke, der uns tags und nachts zu erfüllen hat, wie es nur ein und derselbe Gott ist, von dem der Tag wie die Nacht stammt und welchem beide Lebensgestaltungen, die Tag- und die Nachtseite unseres irdischen Daseins angehören. Beide zusammen bilden ja überhaupt unseren einheitlichen Lebenstag, dessen zweitheiliger und doch einheitlicher Wechselgestaltung eben die אֶחָד וְיָרָה entsprechen sollen, wie durch das אֶחָד וְיָרָה ausgedrückt ist (siehe 2. B. M. daselbst). Der Tendenz dieser wiederholten Anordnung des Tamidopfers entsprechend, ist auch das תְּמִימִם, die Forderung der „Ganzheit“ unserer Hingebung hervorgehoben.

B. 4. אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד. Statt הָאֶחָד heißt es אֶחָד, also nicht: das eine Schaf, sondern: das Schaf, und zwar nur eins. Damit dürfte der jadducäischen Auffassung bezeugt und ausdrücklich gesagt sein, daß für die Gesamtnation nur ein Schaf zum

ist dies im Grunde nichts anderes, als eine Bethätigung im Geiste des לחמי קרבני, bis einft in Wirklichkeit der Altar auf der Moriahöhe zu Jerusalem wieder erbaut ist und aus den Gesamtscheiteln der Nation das Tamidopfer in den von Gott gestifteten Opferymbolhandlungen das ewige jüdische Nationalgelübde zum Ausdruck bringt.

Nach allem diesen begreift sich sehr die Opposition, die eben die Darbringung des Tamidopfers aus Nationalmitteln an den Bestrebungen der Sadducäer finden konnte und fand. Der Geist, welchen das nationale tägliche Opfer im Volke nährte und jeden einzelnen im Volke mit Erkenntnis und Weihe seiner Lebenserfüllungen auf die Gesamtheitsvertretung im Gesetzesheiligthum hinwies, der das Zeugnis und die Lehre des Gesetzes (5. B. M. 17, 10) anvertraut war, und die des täglich zu erneuernden Treuegelübnißes an dies Gesetz in dem Gesamtheitstamidopfer namens der Gesamtheit zu warten hatte, dieser Geist ist eine Verurteilung des Sadducäismus einer jeden Zeit. Der Sadducäismus kennt als Vermittlung des jüdischen Menschen mit seinem Gotte nur den, wie er spricht „jedem in seinem Winkel zur Hand liegenden“ (Miduschin 66 a) Schriftbuchstaben der Bibel, den sich jeder nach seinem subjektiven Belieben interpretieren und daraus das ihm jeweilig Zusagende als den göttlichen Willen verehren und befolgen möge. Er perhorresziert den Geist des Tamidopfers, der den einzelnen seinen Gott und das göttliche Wohlgefallen nur im Anschluß an die nationale Gesamtheit und das denselben anvertraute und von ihr gewähleiftete lebendige Gotteswort finden lassen will. Darum war es eines der ersten Anliegen der Sadducäer, der Lehre Geltung zu verschaffen, daß das tägliche Tamid kein nationales Pflichtopfer, sondern ein der subjektiven Willensregung eines jeden einzelnen Anheimggegebenes sei. In flacher Beschränktheit urgieren sie den Singular des: העשה הכבש ואה הכבש השני העשה: den Singular des vorangehenden להקריב לי, den Plural des vorangehenden להקריב לי, und ebenso, daß durch den Plural des vorangehenden אשר הקריבו לה, die Verpflichtung der Gesamtheit auferlegt ist, die in dem Opfer eben sich als Gesamtheit begreifen soll. Dieser sadducäische Versuch war von so prinzipiell einschneidender Bedeutung, daß, als es gelang, das Volksbewußtsein von dessen Nichtigkeit zu überführen, die Tage der „Aufrechthaltung des Tamid“, איהוקים המידא, der nationalgeschichtlichen Gedächtnisrolle aller durch Fastenverbot, teils auch durch Trauerklageverbot zu feiernden Rettungstage einverleibt wurden, ja, mit ihnen beginnt diese Nationalchronik der הענינה: מגלה ומקצההון: ביה אההענאה בהון מרשה ויחא רניסן עד המניא ביה איהוקים המידא וכו' שהיו הצדוקים אומרים יהוד מהנדב ומביא המיד מאי דרוש את הכבש האחד העשה בכקר ואה הכבש השני העשה בין הערכים מאי אהדרו את קרבני לחמי לאיש השמרו שהיו כולן באין מהרומת הלשכה (Menachoth 65 a).

יועיר (siehe zu Kap. 9, 2). Eine Wahrheit von nicht geringer Bedeutsamkeit liegt in der Einreihung der „täglichen“ Momente des Morgen- und Abendwerdens in den Kreis der menschengeschichtlich „einzig“, von Gott zeugenden und zu Gott ladenden Großthaten Gottes der מצרים בצרים, מרתן הורה, מרתן הורה, am Schiffsmeer, am Sinai, in der Wüste, mit jeder wiederkehrenden Erinnerungszeit zu einem „Moed“, zu einem von Gott zeugenden, zu Gott ladenden Momente wurde, so bestimmt Gott jeden täglich mit einer von keiner anderen Naturerscheinung übertroffenen Regelmäßigkeit eintretenden Moment des Tag- und Abendwerdens zu einem eben solchen „Moed“, macht jeden steigenden und fallenden Lichtstrahl zu einem täglichen nicht minder lauten Zeugen und Boten, der uns Gott in der Gegenwart des Westenganges zeigt und einen jeden von uns zu Gott hinruft. Wie die, die natürliche Ordnung der Dinge aufhebenden Gottesthaten in Mizrajim Gott verkündende Wahrzeichen sind, so ist gerade die Stetigkeit in dem freijenden Wechsel der

שמירה, zur nationalen sorgsamst zu erfüllenden Obliegenheit gemacht. Und wie haben die Geister des jüdischen Volkes die Ausföhrung dieser Obliegenheit verstanden! Nur aus den von der ewig frischen Hingebung der Nation in allen ihren Gliedern zehenden jährliehen Halbjahrestispenden, כתרומת הלשכה wurden die Nationalopfer, insbesondere aber das tägliche Tamidtempopfer versorgt (Menachoth 65 a) und immer für das Tamidopfer vier Tage vor dem Gebrauche, dem Pefachopfer gleich (2. B. M. 12, 3), dessen Fortsetzung im tiefen Grunde das Tamidopfer bildet, sechs כורים=freie Schafe in der לשכת הטלואים bereit gehalten (Arachim 13 a u. b). Und mit nichten betrachtete man das auf der Moriahöhe zu Jerusalem täglich durch die Priester dargebrachte Nationalopfer als ein opus operatum, als ein damit abgethanes Werk, damit in heidnischem Sinn „der Gottheit ihr Genüge“ geschehe. Wie hier in der geschlichen Anordnung das Tamidopfer durch den Singular הניחה des Vers 4 die Nation in ihrer Einheit begreift und daher nur durch die nationale Gesamtheitsrepräsentanz zur Verwirklichung gelangt, gleichwohl B. 2 durch den Plural השמר die Nation in allen ihren Gliedern zum steten achten auf dieses Nationalopfer verpflichtet: so jagten sich die jüdischen Geister, das beständige Tamid in Jerusalem Tempel werde nur dann zum wahrhaft beständigen Nationalopfer, wenn dem im hohen Mittelpunkt der Nation täglich morgens und abends sich vollziehenden einzigen Opfervorgange die lebendige Teilnahme der Geister und Gemüther überall im ganzen nationalen Umkreise zugewandt sei. וכן הוא קרבנו של אדם קרב, jagte man sich. Was ist das Opfer ohne die persönliche oder doch geistige Gegenwart des Menschen, dessen Opfer dargebracht wird! Spricht doch das Gesetz: להקריב לי במועדו! Schon unter Anordnung der frühesten Propheten teilte sich daher die Nation in vierundzwanzig משמרות, den vierundzwanzig Priesterabteilungen (5. B. M. 18, 8) entsprechend, die in Wartung des Tempeldienstes wöchentliöh wechselten. Jedes Volks=שמרה hatte Angehörige in Jerusalem wohnhaft, die als Deputirte ihres שמרה in der sie treffenden Woche sich im Tempel beim Tamidopfer einstellten. Gleichzeitg versammelten sich die fernen Mitglieder des שמרה in ihren Städten und schlossen sich im Geiste dem Tamidopfer durch „קריאת התורה und הניחה“ an, damit als Frucht aller Opfer die Läuterung „der Erkenntnis und des Wandels“ beherzigend. Dieses, persönlich oder im Geiste, „Sich-einstellen“ bei dem Tamidopfer wird בעמד genannt (Ishaanit 26 a), und durch diese בעמדות in Jerusalem und in den Städten des Landes wurde direkt und indirekt das Bewußtsein und die Teilnahme für das in Jerusalem sich täglich vollziehende Nationalopfer in der ganzen Nation wach gehalten. Es war damit die zweifache Überzeugung gepflegt, daß für jeden Juden der geistige Halt seines Seins, Denkens und Handelns in dem Gesetzesheiligthum, dem Mittelpunkt der Gesamtnation liege, seine Verbindung mit Gott nur durch das in dem einen Gesamtheiligthum unter Cherubimflügeln ruhende und von dort aus durch die Gesamtvertreter der Nation ihm verbürgte Gesetz vermittelt werde, daß aber auch, und eben daher das auf dem Altar dieses Nationalheiligtums täglich im Opfer sich erneuende Nationalgeliübde der zu Gott hinanstrebbenden Gesetzestreue in seiner Erfüllung auf jeden Sohn des Volkes rechnen und in dem fernsten und letzten Manne im Volke seinen Jünger und Vollbringer erblicken wolle. Und wenn noch heute, nach so vielen Jahrtausenden, dem Vermächtnis der späteren großen Führer unseres Galuth getreu, die ganze in alle Fernen zerstreute Nation zu einem „Maamad“ geworden, und in Nord und Süd, in West und Ost, die Zeit des einstigen Tamidopfers in Jerusalem noch jetzt jede treue jüdische Brust weckt, den Blick nach der Moriahgegend in Jeruschalajmsion zu richten und das in Worte übersehte שחרית und כנחה Nationaltamidopfergeliübde erneut auszusprechen, und so uns in einem nationalen Trengeliübde an das von der Moriahöhe zu Jerusalem uns zu Erbe gewordene Gottesgesetz mit Gott und allen Brüdern auf Erden zusammen zu finden: so

2. Verpflichtete Israels Söhne und sage ihnen: Das mir als mein Opfer, für meine Feuerhingebungen Nahezubringende, den Ausdruck meiner Willfahung, sollt ihr hüten, mir in seiner Zusammenfunftsbestimmungszeit nahezubringen.

2. וְצוֹ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת־קִרְבְּנֵי לְחַמֵּי לְאִשֵּׁי רִיחַ נִיחָהּוּ הַשְּׂמִירוֹ לְהַקְרִיב לִי בְמוֹעָדוֹ:

В. 2. וְצוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו', das erste צבור זכור, Bajis und Träger aller Opfer überhaupt (siehe zu 3. В. М. 6, 5) ist das המיד, das stete Tagesemporopfer morgens und abends. Seine Anordnung ist bereits (2. В. М. 29, 38 f.) sofort nach der heiligenden Weihe des Altars gegeben, um den Altar sogleich in seiner lebendigen Wirksamkeit, dem eigentlichen Zweck seiner Einrichtung und Weihe zu zeigen, und verweisen wir auf die dort bemerkten Erläuterungen. Hier wird die ununterbrochene Erfüllung dieser Anordnung zur besonderen nationalen Obliegenheit gemacht und damit zugleich die Darbringungszeit dieses Tamidopfers als tägliches „Moed“ (siehe zu Kap. 9, 2) der Zahl der übrigen Moadim eingereicht, ja ihnen allen vorangestellt. — צוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (siehe zu Kap. 5, 2). Im Hinblick auf das vorhergehende וַיְצַוהוּ, das Josua in den Dienst der Gesamtheit stellte, fordert dieses וְגו' daß aber gleichzeitig auch die Gesamtheit in den Dienst Gottes gestellt werde und sich selber unablässig durch das המיד-Opfer an diese ihre Dienstbeziehung erinnere. Es ist dies der Sinn des כִּפְרֵי ג. St.: עַד שְׂאֵחָה מִפְקְדֵי עַל בְּנֵי פְקוּדֵי בְנֵי עָלֵי שְׁלֵא יִנְהַגוּ בִּי מִנְהַג בְּיוֹן וְשֵׁלֵא יִמְרוּ אֵת כְּבוֹדֵי בְּאֵלָהֵי נֹכַר.

אֵת קִרְבְּנֵי וְגו'. Es wird hier das Tamid, dieses Grundopfer, in allen wesentlichen Merkmalen der durch die Opfer überhaupt zum Ausdruck kommenden Beziehungen gezeichnet. קִרְבְּנֵי: das Zu-Gott-Nahen, die Gewinnung der Gottesnähe; לְחַמֵּי: durch die Bereitstellung alles irdischen Strebens für die Gottesgegenwart auf Erden; לְאִשֵּׁי: vermittelst der Hingebung an das Feuer des göttlichen Gesetzes zur durchdringenden Läuterung und Belebung (siehe 3. В. М. 1, 2 u. 9 und 3, 11); רִיחַ נִיחָהּוּ: und alles dies nur als andeutender Ausdruck des im Leben zu verwirklichenden Gott Wohlgefälligen. Daher im כִּפְרֵי אֵלֹהִים: קִרְבְּנֵי וְגו' die zu Gott hinan sich emporhebende נַפְשׁ אֵלֹהִים, die Hingebung aller Strebungen und aller Ziele; לְאִשֵּׁי אֵלֹהִים קִבְּצִים וְלוֹבֹנִים, die Güter der Nahrung des Wohlstandes und der Lebensfreude (— obgleich beim המיד weder noch gebracht wird, sondern das כִּלְוָה לְאִשִּׁים, so nennt doch כִּפְרֵי eben solche Feuergaben, die nicht beim המיד vorkommen, weil eben das המיד die Grundlage aller übrigen Opfer bildet, und der Idee nach קוֹמֵץ וְלוֹבֵנֵהוּ aller מְנַחֵהוּ sich dem המיד מְנַחֵהוּ anschließen —), also der ganze irdische Anteil der Menschen und Völker in dem ewigen Feuer des göttlichen Gesetzes zu Gütern des Gottesreichs auf Erden umwandelt; רִיחַ נִיחָהּוּ (גִּירְסַת הַגְּרָמָ'א), somit endlich die Summe unserer höchsten Glückseligkeit in dem Boden des göttlichen Gesetzesheiligtums wurzelnd, in das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens an uns und dem Unfrigen auf Erden aufgehend. —

Also: קִרְבְּנֵי לְחַמֵּי רִיחַ נִיחָהּוּ: diesen präzisesten und konzipiest gefaßten Ausdruck unserer ganzen jüdisch nationalen Stellung und Bestimmung, הַשְּׂמִירוֹ לְהַקְרִיב, ihn in der „von Gott zu unserem Zusammenfinden mit Ihm bestimmten Zeit Gott näher zu bringen“, und damit eben diesem unserem von Gott erwarteten „Ihm entgegenkommen“ Ausdruck zu leihen, dies wird hier zur nationalen כִּבּוּד und

ihn dem Priester Elazar und der ganzen Gemeinde vor;

23. und stützte seine Hände auf ihn und beauftragte ihn, wie Gott durch Moſche geboten hatte.

Kap. 28. V. 1. Gott ſprach zu Moſche:

אִתּוֹ וַנִּקַּח אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַנִּעֲמַדְהוּ לְפָנָיו
 אֲלֵעֲזֶר סָבִיבוֹ וְלִפְנֵי כָל־הָעֵדָה:
 23. וַיִּסְמְךָ אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיְצַוְהוּ
 כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה: פ
 כַּת הַמִּשְׁעָה 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
 לֵאמֹר:

Heimgang veranlaßte Bitte im allgemeinen erfolgt, ohne bereits für die augenblickliche Ausführung geboten zu sein. Es war Moſes nur erwidert, daß er vor ſeinem Tode Joſua in Gegenwart des Volkes einſetzen ſolle, der wirkliche Vorgang erfolgte erſt kurz vor ſeinem Tode (5. B. M. 31, 7). Es wäre ſodann das „וַיִּסְמְךָ אֶת־יָדָיו עָלָיו“ unſerer Stelle nur abſchließender Bericht, daß Moſes ſpäter den Auftrag tren vollzogen habe. Möglich iſt es jedoch, daß dieſer Beſtellungsakt gleich zu vollziehen war und vollzogen worden, und iſt dann „וַיִּקַּח אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיְעִמְהוּ לְפָנָיו“ (5. B. M. 31, 7) ebenſo wie ja (daſelbſt V. 23) „וַיִּסְמְךָ אֶת־יָדָיו עָלָיו“ nur wiederholte Ermahnung und Beſtätigung für die Erfüllung der bereits übertragenen Pflichten. — „וַיִּסְמְךָ אֶת־יָדָיו עָלָיו“. Das Gebot V. 18 lautete nur „וַיִּסְמְךָ אֶת־יָדָיו עָלָיו“, freudig und mit „beiden Händen“ vollzog Moſes den Auftrag und machte, wie der Ausdruck im „כַּת הַמִּשְׁעָה“ lautet, Joſua „גַּדְלוֹ וְגִדְלוֹ“ zu einem vollen reich gefüllten Gefäße, d. h. zum Träger ſeines Geiſtes und ſeines Anſehens in vollſtem Maße.

Kap. 28. V. 1. Zu dem vorigen Kapitel war auf Moſes Antrag Fürſorge getroffen, daß nach ſeinem bevorſtehenden Heimgange die Gottesgemeinde nicht ohne Führer bleibe, der ihnen im privaten und öffentlichen Leben muſtergültig voranleuchte und durch ſeinen Einfluß das Einzel- und Gemeinleben des Volkes in die von Gott gewieſenen Bahnen lenken und in ihnen erhalten ſolle.

Daß aber dem Volke und ſeinen Führern dieſe ihre Beſtimmung nie abhanden komme, daß ihnen ſtets Iſraels ewige Aufgabe, ſeine Beziehungen zu Gott aus ſeiner beſonderen Schickſalsleitung und Verpflchtung gegenwärtig und immer aufs neue von ihnen beherrſcht werden mögen, dahin ſollen die hier folgenden Nationalopferhandlungen, die dieſe Beziehungen und die ihnen entſprechenden Geſinnungen und Vorſätze in der bedeutungsvollen Sprache der Opferhandlungen für das Nationalbewußtſein zum berechneten Ausdruck bringen.

Sie ergänzen daher die mit Joſuas Beſtellung getroffene Fürſorge für das Weiterleben des durch Moſes am Volke begonnenen Gotteswerkes und ſchließen ſich daher dieſer an. Man kann ſagen: Joſua und den „קַרְבָּנוֹת צִבּוֹר“ hatte Moſes bei ſeinem Scheiden das bis dahin ſeiner Pflge anvertraut gewene Gotteswerk zu übergeben.

Dieſe „קַרְבָּנוֹת צִבּוֹר“-Kapitel bilden in wahrem Sinne den Schluß der eigentlichen Geſetzgebung (ſiehe zu Kap. 30, 2). Sie ſtehen, wie wir bereits zu 3. B. M. Kap. 23, 1 bemerkt, erſt im „Buche der Wüſtenwanderung“ und zwar am Ende deſſelben, weil erſt dieſe vierzigjährigen Erfahrungen in der Wüſte geeignet ſind, unſere nationale Selbſterkenntnis zu vermitteln und das Bedürfnis fühlbar zu machen, ſtets an unſere Beziehungen zu Gott und an die Geſinnungen und Vorſätze erinnert zu werden, die dieſe Beziehungen von uns erwarten.

20. Du giebst so von deinem Ansehen auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Söhne Israels gehorchen.

20. וְנָתַתָּה כְּהוֹדֶךָ עָלָיו לְלַמֵּן וְשִׁמְיוֹ כְּלִי-עֲזָת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

21. Vor dem Priester Elasar aber stehe er, und dieser erfrage für ihn durch die Entscheidung der Urim vor Gott. Nach dessen Ausspruch sollen sie ausgehen und nach dessen Ausspruch sollen sie eingehen, er und alle Söhne Israels mit ihm und die ganze Gemeinde.

21. וּלְפָנַי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לְפָנַי יְהוָה עַל-פְּנֵי וְצָאוּ וְעַל-פְּנֵי וְבָאוּ הוּא וְכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל-הָעֵדָה:

22. Mose hat wie Gott ihm geboten. Er nahm Schoschua und stellte

22. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה

wart des Volkes die Pflichten seines Amtes auftragen, damit er als der von dir Beauftragte dastehende und sein künftiges Wirken von deiner Autorität getragen sei.

В. 20. וְנָתַתָּה כְּהוֹדֶךָ עָלָיו הוֹד, santerwandt mit אור, dem Begriff der wirkenden Kraft, des Mittels, ועוד, dem Begriff des dauernden Seins, ist הוד die Fülle des Seins und der Kraft in der Erscheinung. Es ist intensiv das, was הדר extensiv bedeutet. הוד ist die Größe der Persönlichkeit, הדר die Größe des Machtgebietes in der Erscheinung. למען ישמעו, es kommt שבעe absolut, ohne Präposition, als gehorchen vor. So: והנה לא שמעה עד כה (2. В. М. 7, 16), אב האבו ושמעה, (Zef. 1, 19) u. Es ist aber hier vielleicht deshalb diese absolute Ausdrucksweise gebraucht und nicht אליו ישמעו, weil der Josua zu vollende Gehorsam im Grunde nur ein Gehorsam gegen den durch Moses dem Josua kundgewordenen Gotteswillen sein sollte.

В. 21. ולפני אלעזר הכהן יעמד. Er wird aber nicht als Autokrat eingesetzt, vielmehr hat er in allen Angelegenheiten des nationalen Gesamtinteresses, wo es sich nicht um nach dem geoffenbarten Gesetz zu entscheidendes Recht und Unrecht, sondern um Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit eines allgemeinen Vorhabens handelt, den Gottesanspruch durch die auf der Brust des nationalen Repräsentanten des Gesetzesheiligtums, des ruhenden Urim zu erfragen und zu befolgen. וּלְפָנַי וְגו' יעמוד (siehe zu В. 19) וּשָׁאַל לוֹ Elasar erfragt für ihn die Entscheidung der Urim vor Gott (siehe 2. В. М. S. 412 f.). — וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים gewöhnlicher Ausdruck für: das Erbitten einer Entscheidung durch Gott hinsichtlich eines Unternehmens. So: Richter 20, 18 f.; Sam. I. 10, 23; Sam. I. 22, 10; 23, 2; 28, 6; 30, 8 u. וְשָׁאַל לוֹ בְּד', וְשָׁאַל בְּאֵלָיו (Hosea 4, 12). Da der nachgesuchte Ausspruch nicht direkt von Gott, auch nicht direkt von den Urim an den Anfragenden gelangt, so scheint dieses כ den Begriff der Vermittlung, Veranlassung, durch zu bedeuten. Der Anfragende erbittet sich durch Gott, d. h. durch seine Veranlassung Antwort. Die Frage ist an Gott gerichtet und Gott veranlaßt die Antwort durch die Urim und Elasar. Nicht aber ist Elasar der Veranlasser der Antwort. Er ist selbst nur passives Organ. — עַל-פְּנֵי: nach Elasars Ausspruch. וְכָל הָעֵדָה, וכל bereits ישראל genannt sind, kaum hier העדה nur das הגדול ב"ד bezeichnen, wie Kap. 25, 6 u. 7 und 3. В. М. 4, 13.

ВВ. 22 u. 23. וַיַּעַשׂ וְגו' וְיִסְמַךְ וְגו'. Auch die Bestellung Josuas zu seinem Nachfolger war vielleicht nur als Erwiderung auf Moses durch den ihm bevorstehenden

18. Da sagte Gott zu Mose: Nimm dir Jehoshua, Sohn Nuns, einen Mann, in welchem Geist ist, und stütze deine Hand auf ihn,

19. und stelle ihn dem Priester Elasar und der ganzen Gemeinde vor, und beauftrage du ihn vor ihren Augen.

18. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח־
לְךָ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון אִישׁ אֲשֶׁר־
רוּחַ בּוֹ וְקִמַּמְתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו:
19. וְהִעֲבַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֲלֵעָזָר
הַכֹּהֵן וּלְפָנֵי כָל־הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ
לְעִינֵיהֶם:

Obstliegenheiten unfähig wäre, da bezeichnet er diese Unfähigkeit: וְאֵנֹכִי נֹעַר קָטָן לֹא אֲדַע: וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן עֵתָּה לְמִחְמָה וְלַצָּהָה (Kön. I. 3, 7 u. 9). וְכֹהֵן אִזּוֹ ist somit Ausdruck für die Gesamtwirksamkeit eines an die Spitze eines Volkes gestellten Mannes. Da, Josua 14, 11 unterscheidet Kaleb offenbar וְלֵבָא וְלַצָּהָה von מִלְחָמָה, er sagt: כִּכְתִּי אִזּוֹ וְכֹהֵן עֵתָּה לְמִחְמָה וְלַצָּהָה und faßt somit unter וְלֵבָא und וְלַצָּהָה außer der Kriegstätigkeit noch überhaupt die Fähigkeit zu öffentlicher Wirksamkeit jeder Art. וְכֹהֵן אִזּוֹ ist überhaupt das Hinaustreten in die Öffentlichkeit, im Gegensatz zu וְכֹהֵן אִזּוֹ dem Zurücktreten in den Privatkreis. Es bedarf eines Mannes, אשר יצא לפנים: ואשר יבא, der dem Volke im öffentlichen und im Privatleben musterergütig vorangeht, וְאִישׁ יִצְיָאִים וְאִישׁ יִבְיָאִים und der durch sein Beispiel vor allem, dann aber auch überhaupt durch seinen Einfluß, das Volk zu gleicher pflichtgetreuer Lösung aller öffentlichen und Privatobliegenheiten zu bringen vermag. Daß bei dem: וְכֹהֵן אִזּוֹ לפנים nicht nur speziell an die Führung im Kriege gedacht ist, dafür dürfte auch schon das: כִּצְאֵן אִישׁ אֵין לְהָם רַעָה ולא הָדִידָה וְגו' כִּצְאֵן אִישׁ אֵין לְהָם רַעָה nicht nur speziell an die Führung im Kriege gedacht ist, dafür dürfte auch schon das: כִּצְאֵן אִישׁ אֵין לְהָם רַעָה ולא הָדִידָה וְגו' bürgen, da die Thätigkeit eines Hirten ja das Gesamtgedeihen und Heil der Herde umfaßt.

W. 18. וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן אִזּוֹ als Wind ein unsichtbares, nur in seinen Wirkungen zu erkennendes, bewegtes und bewegendes Agens, ist im Menschen das Erkennende und Vollende (siehe 2. B. M. S. 352 f.). Dieses geistige und sittliche Prinzipium fehlt in keinem Menschen. Wenn gleichwohl hier von Josua gesagt wird, daß er sich zur Bestimmung als Moses Nachfolger eigne, weil er ein וְכֹהֵן אִזּוֹ sei, so kann hier וְכֹהֵן אִזּוֹ nur in emphatischer Bedeutung gesagt sein, wie wir ja auch durch einen Mann von Geist einen solchen bezeichnen, der diese Fähigkeit in eminentem Sinne besitzt. So heißt Josua 9, 7 der Prophet: וְכֹהֵן אִזּוֹ. Zu Josua war „Geist“, ungechwächt von leiblicher Trübnung. 5. B. M. 34, 9 heißt es: וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן אִזּוֹ, nach seiner Bestimmung zum Nachfolger Moses erhielt seine natürliche Begabung noch erhöhte Bereicherung, sein וְכֹהֵן אִזּוֹ ward וְכֹהֵן אִזּוֹ und erfüllte ihn ganz. וְכֹהֵן אִזּוֹ (siehe zu 3. B. M. 1, 4).

W. 19. וְהִעֲבַדְתָּ אֹתוֹ (vergl. Kap. 3, 6). Jemandem einem andern vorstellen heißt: ihn in dessen Dienst stellen. Indem Josua vor Elasar und vor die Gemeinde hingestellt wird, wird er in den Dienst des Geistesheiligtums und der nationalen Gesamtheit gestellt. So sprach Rabban Gamliel zu zwei Jüngern, die aus Bescheidenheit ein öffentliches Amt, zu welchem er sie erheben wollte, anzunehmen zögerten: כְּמַדְבִּירִים וְכֹהֵן אִזּוֹ, ihr meint, ich gebe euch eine Hoheit, einen Dienst gebe ich euch (Horioth 10 a). וְכֹהֵן אִזּוֹ, וְכֹהֵן אִזּוֹ ist der spezielle Ausdruck für: jemandem hinsichtlich eines zu übertragenden Amtes in Pflicht zu nehmen. So: וְכֹהֵן אִזּוֹ שׁוֹפְטִים עַל עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל (Sam. I. 25, 30), וְכֹהֵן אִזּוֹ עַל יִשְׂרָאֵל (Sam. II. 7, 11), וְכֹהֵן אִזּוֹ לְצִוּהוֹ אֹתוֹי נָגִיד (dieselbst 6, 21), וְכֹהֵן אִזּוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (2. B. M. 6, 13). So auch 5. B. M. 3, 28 וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן אִזּוֹ וְכֹהֵן אִזּוֹ: וְכֹהֵן אִזּוֹ: du sollst ihm in Gegen-

15. Da sprach Moſche zu Gott:

15. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֱלֹהִים לֵאמֹר:

16. So beſtelle Gott, der Gott der Geiſter allem Fleiſche, einen Mann über die Gemeinde,

16. וַיִּקְדַּד יְהוָה אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־

בָּשָׂר אִישׁ עַל־הָעֵדָה:

17. welcher vor ihnen ausgehe und welcher vor ihnen eingehe, und der ſie ausführe und der ſie einführe, daß nicht die Gemeinde Gottes wie Schafe ſei, die keinen Hirten haben.

17. אֲשֶׁר־יֵצֵא לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֵא

לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יוֹצֵאֵם וְאֲשֶׁר יְכִינֵם

וְלֹא תִהְיֶה עֵדֹת יְהוָה כְּצֹאן אֲשֶׁר

אֵין־לָהֶם רֹעֶה:

Worte und meine Geſetze, die ich meinen Dienern, den Propheten aufgetragen, wahrlich, die ſind euren Vätern geworden!" (Secharja 1, 5 u. 6).

W. 15. וַיְדַבֵּר וגו' לאמר. Dieſe Form der Einleitung kennzeichnet das folgende nicht ſowohl als eine Bitte, ſondern als eine Maßregel, deren Nothwendigkeit ſich Moſes ſofort aus der Vorſtellung ſeines ihm als nahe angeſündigten Heimganges darſtellte. Da es ſich nicht um ſein, ſondern um ſeines Volkes Heil handelte, wagte er den Ausſpruch in dieſer Form. (3. St. מ"ר) כל מי שמבקש צרכי צבור כאלו בא בודע.

W. 16. מניד הכתוב שכל הרוחות אין יוצאות אלא מלפניו: אלקי הרוחות לכל בשר ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר זה היה בידך שכל זמן שאדם נהון בחיים נפשו פקודה ביד קונו שנא' אשר בידו נפש כל הי מה נהונה באוצר שנא' והיתה נפש אלקי רוחות כל בשר, ſondern: אלקי רוחות לכל בשר, ſondern: אלקי רוחות לכל בשר, Gott iſt, von dem aus jeder Geiſt in die ihm entſprechende irdiſche Hülle eingeht, es iſt Gott, der die רוחות jedem בשר fügt. „Denn von mir aus“, heißt es ja auch Jeſ. 57, 16, „geht der Geiſt in ſeine Hülle ein, und die Seelen habe ich gebildet“ כִּי רוּחַ מִלְּפָנַי יַעֲטֹף וְנִשְׁמַתוּ אֲנִי עֲשִׂיהִי. R. Eliezer fügt aber hinzu: daran hatte feſt, ſo lange der Menſch dem Leben gegeben iſt, ſo lange iſt ſeine Seele in der Hand ſeines Schöpfers und Signers gewahrt, denn es heißt: in deſſen Hand die Seele jedes Lebendigen. Iſt er geſtorben, wird ſie im Gottesſchafe aufgehoben, denn es heißt: deine Seele wird aufgehoben in dem Schafe des Lebens. In zweifacher Beziehung iſt danach Gott אלקי הרוחות לכל בשר: Er iſt, durch den der Geiſt jedem Fleiſche wird, und Er iſt es, durch den der Geiſt jedem Fleiſche bleibt. Er ſendet den Geiſt in den irdiſchen Leib, und ſo lange der Geiſt in dieſer irdiſchen Verbindung bleiben ſoll, erhält Er ihn in dieſer Verbindung, und ſchützt ihn und ſtärkt ihn und nährt ihn mit Begabung und Fortſchritt, und iſt ſomit jedem Geiſte im irdiſchen Leben für die irdiſche Leben in einem noch viel höheren Grade perſönlich nahe, als wenn nach ſeiner irdiſchen Wallfahrt dereinſt die Seele im „Bunde des Lebens“ mit allen übrigen eingeammetten Seelen für eine neue Zukunft bewahrt bleibt. Eine Wahrheit, die R. Eliezer für unſer hieniediges Bewußtſein ſo bedeutungsvoll und folgerreich erſchien, daß er uns mahnt, ſie für unſere Wanderung durchs Leben ſtets als Wahrzeichen in Händen zu haben: כימן זה יהיה בידך! Also Gott, der, als אלקי הרוחות לכל בשר alle in irdiſche Leiber von ihm geſandten Geiſter kennt und überwacht, Er weiß den rechten Mann zum Nachfolger Moſes zu finden, Er möge ihn beſtellen. Denn wenn es auch ſeines Moſes und Aharons weiter bedarf (ſiehe zu W. 14), ſo bedarf doch auch zur Erfüllung der nun zur Verwirklichung kommenden göttlichen Aufgabe eines Mannes.

W. 17. אשר יצא לפניו. אשר יצא לפניו bezeichnet durchaus nicht nur die Heeresführung im Kriege. Als Salomo ſich zur Erfüllung ſeiner Königspflichten ein erbat, ohne welches er zur Erfüllung ſeiner

durch das Wasser vor ihren Augen zu heiligen. Es sind dies die Wasser des Haders zu Kadesch in der Wüste Sin.

לְעֵינֵיהֶם הֵם מֵי־מְרִיבֹת קָדֵשׁ
מִדְּבַר־צִין: ס

ist jedoch das Verständnis dieser Gleichstellung. Möglich, daß damit nur Moses' Geschie mit demjenigen Aharons gleichgestellt werden soll. Wie ihr beide dasselbe Vergehen auch habt zu Schulden kommen lassen, um welches Aharon bereits gestorben, so wirst auch du nun aus derselben Veranlassung sterben müssen. Vielleicht jedoch ist es eine Gleichstellung der beiden Faktoren, des Vergehens und ihrer beider Tode im Hinblick des so lange ersehnten Landes. Ihr Vergehen war die Vereitelung einer göttlichen Absicht. Es wird gesühnt durch die Verjagung eines lange ersehnten Zieles.

וְגו' במדבר צ"ן במריבה העדה להקדישני וגו' (siehe zu Kap. 20, 1—13). Der göttliche Auftrag hatte die Absicht להקדישני וגו' und dieser Absicht haben sie entgegen gehandelt. מֵי־מְרִיבֹת קָדֵשׁ מִדְּבַר־צִין zur Unterscheidung von den מֵי מְרִיבֹת in Mesidim 2. B. M. 17, 1—7, zu welchen diese מֵי מְרִיבֹת in קָדֵשׁ מִדְּבַר־צִין in vollendetem Gegensatz stehen. In Mesidim, im Anfange der Wanderung durch die Wüste, sollte das auf den Schlag mit dem Gottesstabe dem Felsen entströmende Wasser die Bürgschaft für die ganze Zeit des Wüstenaufenthalts bringen, daß sie hier zur Zeit der Not und der Befriedigung jedes dringenden Bedürfnisses des unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Wundermacht gewärtig sein mögen. Hier am Schlusse dieser Wanderung in קָדֵשׁ מִדְּבַר־צִין, am Ende der Wüste und dem Anfange des zu bewohnenden Landes, sollte eben durch das „Nichtschlagen des Felsens“, durch den Erfolg des Wortes neben dem ungebrauchten Gottesstabe, für die nun beginnende Zukunft normaler Menschenverhältnisse auf Erden die Bürgschaft gegeben werden, daß es ferner der offenbaren unmittelbar eingreifenden Gotteswunder, daß es des göttlichen Mosesstabes nicht bedürfe, daß das göttliche Moseswort genüge, um inmitten und auf Grund der in der natürlichen Ordnung der Dinge vorhandenen Gottesgewährungen den Weg zu Leben und Heile zu gewinnen. Eine in diesem Gegensatz des Kadeschvorganges zum Mesidimvorgange sich ansprechende Wahrheit, die in dem an den ersteren sich knüpfenden Heimgange Moses' und Aharons nur noch an bedeutungsvoller Prägung gewinnt. Mit der Gelangung an die Grenze des Landes war Moses' und Aharons Sendung erfüllt. Was Gott durch Moses und Aharon im Volke vollbringen und dem Geiste und den Lebensgewohnheiten des Volkes hatte überantworten lassen, das war abgeschlossen und genügte für alle Zukunft weiter. Keiner מִצִּיּוֹת וְעֵשָׂה־וְעֵרָה Wunder und Tischenbarungen bedurfte es weiter. Moses und Aharon durften heimgenommen werden zu ihren jenseitigen Vätern. Ihren Volksgenossen hienieden blieb, was sie in ihrer Mitte auf Gottes Geheiß gewirkt und gelehrt. וְשִׁמְרֵם וְעִשְׂתֶּם הָיָה לֹא בְשִׂמִים היא hieß es fortan mit ihrem Heimgange für beides, וְשִׁמְרֵם וְעִשְׂתֶּם: „Wahren und Erfüllen“ sollte fortan die Aufgabe des Volkes bedeuten und des göttlichen Bestandes und Segens gewiß sein lassen. Wie nicht der Mosesstab, sondern das Moseswort an der Grenze des zu betretenden Landes aus dem im Felsen vorhandenen Wasser den Trunk des Lebens hatte spenden sollen: so, nachdem diese Befundung durch Moses' und Aharons Verirrung vereitelt worden, sprach ihr Tod vor der Grenze des Landes diese Wahrheit in noch beherdeter Weise aus. Sollte nicht vielleicht hierin auch die wahre Erklärung des oben besprochenen, Moses' und Aharons' Heimgang mit ihrem Vergehen gleichstellenden „כאשר“ liegen?

So spricht noch einer der letzten Propheten an der Schlußgrenze der Prophetie: „Eure Väter, wo sind sie, und werden denn die Propheten ewig leben? Allein meine

12. Gott jagte aber zu Moſe: Gehe zu dieſem Berge der Übergänge hinan und ſiehe das Land, das ich Iſraels Söhne gegeben habe.

13. Und haſt du es geſehen, ſo ſollſt auch du zu deinen Genoſſen eingefammelt werden, wie dein Bruder Aharon eingefammelt worden,

14. wie ihr meinen Worten entgegengehandelt habet in der Wüſte Zin bei dem Hadarn der Gemeinde, mich

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה עֲלֶה אֶל-יְהוָה הַיַּגְדִּים לְפָנָיו וּרְאֵה אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

13. וּרְאִיתָהּ אַתָּה וְנִאֲסַפְתָּ אֵלַי עִמָּךְ גַּם-אַתָּה בְּאֲשֶׁר נִאֲסַפְתָּ אֶתְרוֹן אֶחָד:

14. בְּאֲשֶׁר כָּרִיתֶם לִּי בְּמִדְבַר-זִין בְּקְרִיבַת הַעֲדָה לְהַקְדִּישֵׁנִי בַּיָּמִים

dieſes Prinzip hiñſichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau nicht ſtatt. Wie die ihren Mann überlebende Witwe berechtigt iſt, eine Ehe mit einem anderen Manne einzugehen, ſo hat auch mit dem Abſterben ihres Mannes deſſen eventuelles Erbrecht an ihrem einſtigen Nachlaß aufgehört und geht dieſer an den ſie überlebenden zweiten Mann oder in Ermangelung deſſen an ihre Descendenten oder männlichen Aſcendenten und deren Nachkommen über (ſiehe ה'ספ'ו' Baba Bathra 114 b ר"ה כ"ה ר"ה ו"א und רמב"ן daſelbſt).

Ob übrigens דאריהא רבנא iſt, iſt nicht ganz entſchieden. Nach einer Auffaſſung iſt dieſes Erbrecht des Ehemannes nur דרבנן (ſiehe Ketjuboth 83 b u. 84 a).

Siehe ferner über das jüdiſche Erbrecht zu 5. B. M. 21, 15 f.

B. 12. ויאמר וגו'. Es iſt dieſes noch nicht der Befehl, den Berg zu beſteigen. Dieſer erfolgt erſt ſpäter (5. B. M. 32, 48) וידבר וגו'. Hier iſt es nur erläuternder Anſchluß an das Vorangehende und Veranlaſſung des Folgenden. Mit dem Vorangehenden iſt die Anordnung zur Verteilung des Landes abgeſchloſſen, daran fügt ſich die Erläuterung, daß Moſes ſelbſt das Land nicht betreten werde. Mit dem Anblick des Landes ſoll ſein thätiges Wirken auf Erden ſein Ende gefunden haben. Führung des Volkes zum Lande des Geſetzes und vollſtändige Vorbereitung des Volkes für deſſen Beſitz und für die Erfüllung ſeiner Beſtimmung in demſelben, darin begrenzt ſich Moſes Aufgabe. Die Verwirklichung ſelbſt ſoll er nicht vermitteln. Er ſoll ſterben im Anblick des Landes, zu welchem, nicht aber in welchem er das Volk zu führen hatte. Es ward damit Moſes nichts neues angekündigt. Es war ihm dieſes göttliche Verhängnis bereits ſeit dem Vorgange in Kadeſch bekannt. Allein es ſollte Moſes zum Bewußtſein bringen, daß er ſich jezt am Ziele ſeiner irdiſchen Wallfahrt befinde, damit er nun von innen heraus alles das noch thue, was er vor ſeinem Abgange noch gethan haben möchte, damit vor allem zunächſt die Beſtellung ſeines Nachfolgers als ein Wuñſch und eine Bitte ſeines eigenen freien Herzens gewährt und noch von ihm ſelbſt vollzogen werde. — הר הגב'ים der Berg der Übergänge; es iſt der Berg, bei welchem man, den Jordan von einem Ufer zu dem andern überſchreitend, in das Land gelangte.

B. 13. וראיהה. Durch das ה paragogicon dürfte dieſes Sehen für jezt noch nicht als augenblicklich zu erfüllendes Gebot ausgeſprochen, ſondern hiñſichtlich der Zeit der Erfüllung noch ſeiner Wahl überlaſſen ſein. ונאספת אל עמך (ſiehe 1. B. M. 25, 8).

B. 14. באשר וגו'. Wir glauben kaum, daß ſonſt noch באשר in der Kaufbedeutung: weil vorkommt, jedenfalls iſt die Bedeutung: wie überwiegend und hier umſomehr feitzuhalten, da es eben zuvor (B. 13) in dieſer Bedeutung ſteht. Schwierig

ist es, daß sich die Verse 8 u. 9 gegebene Norm unmittelbar an den zunächst zur Entscheidung vorliegenden Fall anschließt, wo הַזֶּר, des Verstorbenen Vater, bereits verstorben war und es sich nur darum handelte, ob das Erbgut Zetachads Töchtern oder Brüdern zufallen sollte. In Beziehung hierauf heißt es, daß in einem solchen Fall לוֹ אֵין לוֹ אִשׁ, die נָהֳלָה den Töchtern und nicht den Brüdern gegeben werden sollte, obgleich bei den Brüdern das Gut bei dem Stamme verbliebe, durch die Töchter aber möglichenfalls dem Stamme entfremdet würde, und nur, wenn keine Tochter oder deren Descendenz da ist, וְנָהֳלָה לְאָחֵיו.

Diese Erbrechtsnorm, daß das Erbe zuerst abwärts den nächsten vorhandenen Descendenten, sodann den nächsten Ascendenten oder dessen Descendenten, sodann den zweitnächsten Ascendenten oder dessen Descendenten u. s. w. sucht, bis es in dieser Reihenfolge den vorhandenen אֶחָיו מִשִּׁפְחָהוּ שֶׁאֵר הַקְּרוֹב אֵדָו des Verstorbenen findet, heißt: מִשִּׁמֹּשׁ (von מִשָּׁשׁ) heruntasteten.

Ganz so wie der Nachlaß eines Vaters, so geht auch der Nachlaß einer Mutter auf deren Kinder oder deren Descendenten mit Vorrecht der Söhne vor Töchtern und in Ermangelung von Kindern oder deren Nachkommen auf den nächsten männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten über, jedoch mit der Beschränkung, daß ein mütterlicher Nachlaß sich nur in direkter Descendentenlinie vererbt, nicht aber, wenn diese beim Todesfall der Erblasserin bereits ohne Nachkommen verstorben, auf deren Halbgeschwister von väterlicher Seite übergeht, vielmehr in solchem Falle der מִשִּׁפְחָה der Erblasserin, d. i. deren nächstem männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten zufällt. Dieser Grundsatz heißt: אֵין הֵבֵן בְּקִבְרֵי יִרְשָׁהּ אִם אֵבֵן אִמָּהּ בְּקִבְרֵי לְהַנְחִיל לְאָחֵיו בֵּן הָאִם (Baba Bathra 114 b). Während jedoch der Erblass der Mutter auf deren Kinder und Nachkommen übergeht, erben die Mütter nicht den Nachlaß ihrer Kinder, dieser geht vielmehr, wie bereits bemerkt, in Ermangelung von Descendenten auf die männlichen Ascendenten oder deren Nachkommen über, ein Grundsatz, der schon durch den maßgebenden Begriff מִשִּׁפְחָהוּ unjeres Gesetzes gegeben ist, da אִמָּה קְרוֹבָה מִשִּׁפְחָה (dieselbst 115 a).

Baba Bathra 111 b wird endlich unter dem Begriff לְשִׁאֵרֵינוּ unseres Textes auch noch, und zwar in erster Linie, die durch die Ehe gestiftete Verwandtschaft des Mannes und seiner Ehefrau begriffen (siehe zu 3. B. M. 21, 2), und würde damit ein solches gegenseitiges Erbrecht zwischen Mann und Frau statuiert sein, daß, mit Übergehung aller anderen Verwandten, der nächste Erbe eines verstorbenen Mannes die Frau, sowie der nächste Erbe einer verstorbenen Frau der Mann wäre, wenn dieses Erbrecht der Frau an dem Nachlaß des Mannes nicht durch andere Andeutungen im Gesetze und, wie יְהוֹשֻׁעַ dieselbst bemerkt, schon dadurch negiert wäre, daß dann ja auch bei jeder Verheiratung eines Mannes eine הַכְּבָה, eine Ablenkung des Stammgutes in einen andern Stamm durch die Frau gegeben wäre, während das Gesetz eine solche Befürchtung nur bei Verheiratung der Frauen mit Männern aus einem andern Stamme kennt. Hinsichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau bleibt aber dieser Grundsatz aufrecht, jedoch mit der doppelten Beschränkung, die in dem einen Satze ihren Ausdruck findet: אֵין הֵבֵל בְּקִבְרֵי יִרְשָׁהּ אִם הֵבֵל אִם אִשְׁתּוֹ בְּקִבְרֵי (Baba Bathra 114 b). Es heißt dies sowohl: der Mann erbt nicht das, was seiner Frau erst nach deren Tode zufällt, was im Momente ihres Todes für sie nur רְאוּיָהּ, noch nicht בְּיָהוּזָהּ war. Es geht dies vielmehr an ihre Descendenten oder ihre männlichen Ascendenten und deren Nachkommen über. Und es heißt auch: der Mann beerbt die Frau nur, wenn er sie überlebt, אֵין הֵבֵל בְּקִבְרֵי יִרְשָׁהּ אִם אִשְׁתּוֹ. Während andere Erbberechtigte auch noch im Grabe nach dem מִשִּׁמֹּשׁ-Prinzip durch deren Descendenten repräsentiert werden, und diesen der Nachlaß zufällt, der ihrem verstorbenen Vorfahren, wenn derselbe leben würde, zugefallen wäre, findet

10. Sind von ihm keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe den Brüdern seines Vaters.

11. Sind von seinem Vater keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe seiner Verwandtschaft, die ihm die nächste ist aus seiner Familie, und diese erbt es. Es bleibe Israels Söhnen zur Rechtsnorm, wie Gott Mose geboten.

10. וְאִם־אֵין לוֹ אֶחָיו וְנִתְּתָם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאָחָיו אָבִיו:

11. וְאִם־אֵין אֶחָיו לְאָבִיו וְנִתְּתָם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְשָׂאֵרוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו כִּמְשִׁפְחָתוֹ וְנָרַשׂ אֹתָהּ וְהִוָּתָה לְבִנּוֹ יִשְׂרָאֵל לְתִתָּת כִּשְׁפָט בְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

ferneren vorangeht, und endlich: ממשפחה, die Verwandtschaft muß innerhalb des Begriffs משפחה liegen, die Verwandten müssen zur משפחה der Verstorbenen gehören. Der Begriff משפחה konstruiert sich aber nur durch die Abstammung von einem Vater, nicht aber durch die Mutter. אחים, Brüder im Erbrecht sind z. B. nur die von einem Vater Erzeugten, nicht die von einer Mutter Geborenen. Söhne einer Mutter von verschiedenen Vätern gehören zu verschiedenen משפחות. Söhne eines Vaters von verschiedenen Müttern zu derselben משפחה: אם אינה קרויה משפחה משפחה אם אינה קרויה: משפחה eines Verstorbenen sind fürs Erbrecht seine Kinder und zwar in erster Linie seine Söhne. Vertritt doch der Sohn auch den Vater in יעור (2. B. M. 21, 9) und שרה אחוה (3. B. M. 25, 25 und Baba Bathra 108 b). Ist kein Sohn und keines Sohnes Nachkomme da, so ist nach Vers 8 die Tochter oder ihre Nachkommenschaft die Erbin.

Nächst den Kindern ist שאר הקרוב אליו ממשפחתו der Vater. So nahe wie in absteigender Linie dem Verstorbenen der Sohn, ist ihm in aufsteigender Linie der Vater. Sind von dem Verstorbenen keine Kinder oder deren Descendenten vorhanden, so geht das Erbgut an den Vater als den nächsten Verwandten in aufsteigender Linie oder dessen Descendenten, die Brüder, event. Schwestern des Verstorbenen, oder deren Nachkommen. Ist kein Vater und keine Nachkommenschaft desselben vorhanden, so geht das Erbgut wieder an den dann nächsten משפחתו אליו, an den Vater des Vaters, den Großvater des Verstorbenen väterlicherseits und dessen Nachkommen, die Vaterbrüder, eventuell Schwestern und deren Nachkommen u. s. w.

Zimmer vererbt sich ein Erbgut in gerader Linie und kann in eine Nebenlinie des Verstorbenen nur als Nachkommen eines in aufsteigend gerader Linie Erbberechtigten kommen, an die Geschwister nur als Nachkommen des Vaters, an die Onkel und Tanten nur als Nachkommen des Großvaters. So lange daher der Vater lebt, können die Brüder nicht erben, so lange der Großvater nicht die Onkel u. s. w. סדר נחלות כך הוא איש כי ימות וכן אין לו והעברתם נחלתו לכהו בן קודם לכה כל יוצאי ירכו של בן קודמין לכה בה קודמת לאחין יוצאי ירכה של בה קודמין לאחין אחין קודמין לאחי האב יוצאי ירכו של אחין קודמין לאחי האב זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין ונחם נחלה: Durch die Regel: ונחם ונח לאחי (B. 9) ונחם ונח לאחי (B. 9) erklärt sich die Sache: ונחם ונח לאחי (B. 10) von selbst dahin, daß im ersten Falle der Vater, im zweiten Falle der Großvater nicht mehr lebt. ונחם ונח לאחי (B. 10) sind doch nur durch אביו mit dem Verstorbenen verwandt, אביו ist ihm daher mehr קרוב als אחי אביו und kommt das Erbe erst an אביו und dessen Descendenten, bevor es an אחי אביו gelangen kann. Nicht unmöglich

8. Zu Israels Söhnen aber sprichst du: Wenn jemand stirbt und es ist von ihm kein Sohn vorhanden, so führt ihr sein Erbe seiner Tochter zu.

9. Ist von ihm keine Tochter vorhanden, so gebet ihr seinen Brüdern sein Erbe.

8. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבַר לְאָמֹר
אִישׁ כִּי־יָמוּת וְכֵן אֵין לוֹ וְהֵעֲבַרְתֶּם
אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבָתּוֹ:

9. וְאִם־אֵין לוֹ בֵּת וְנִתְּתָם אֶת־
נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו:

Sohne oder — wenn ירושה הבעל דאריהא (siehe zu B. 11) — ihrem Manne zufällt, wird dadurch ein Erbgut eventuell seiner ursprünglichen Stammesbestimmung entzogen und einem anderen Stamme zugeführt.

W. 8. וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'. Das hier zur Geltung kommende Grundprinzip des Erbrechts hat allgemeine bleibende Geltung. —

Raba Bathra 115 a lehrt die Halacha die Negation אֵין in diesem und den folgenden Sätzen in erschöpfender Bedeutung zu fassen. Das Erbrecht geht vom Sohne auf die Tochter nur dann über, wenn die Existenz dem Sohne in weitestem Sinne versagt ist, wenn er auch in der Idee nicht mehr existiert, sein Dasein durch seine Nachkommenschaft repräsentiert ist. Ist aber von dem Sohne ein Sohn, eine Tochter, ein Enkel, eine Enkelin zc. vorhanden, so geht sein Erbrecht auf diese seine Nachkommenschaft über und nicht auf die Schwester. So geht auch B. 9 die Erbschaft auf die Brüder des Verstorbenen (W. 10), auf Vaterbrüder nur über, wenn im ersten Falle von der Tochter, im zweiten Falle von den Brüdern keinerlei Nachkommenschaft vorhanden ist. Jeder Erbberechtigter wird durch seine Descendenz repräsentiert und geht sein Erbrecht nur dann auf eine andere Linie über, wenn von ihm keinerlei Nachkommenschaft, wenn auch im fernsten Gliede, vorhanden ist. כל הקודם בנהלה יצא. יריבו קודמין. So ward ja auch in dem vorliegenden Falle Zelašchad bei der mit seinen Brüdern zu teilenden Hinterlassenschaft ihres Vaters Eheger durch seine Töchter repräsentiert. Die Halacha drückt diese emphatische Bedeutung des אֵין durch עָיִן עָלָיו aus, d. h.: ehe du „אֵין לוֹ“ sprichst, עָיִן עָלָיו: unterlicke erst; es kam der Sohn in einem Nachkommen vorhanden sein, dann ist die Voraussetzung des Gesetzes: וְכֵן אֵין לוֹ nicht erfüllt (siehe zu 5. B. M. 25, 5).

וְהֵעֲבַרְתֶּם (siehe zu B. 7). Der Sinn des Gesetzes ist klar: das Erbrecht der Tochter tritt nur ein, wenn kein Sohn oder Sohnes Nachkommen da ist. Dem Erbrecht des Sohnes gegenüber heißt das Erbrecht der Tochter הֵעֲבַרָה: Ablenkung. Wäre ein Sohn vorhanden, so verbliebe das Erbgut beim Vaterstamme. Zudem es der Tochter zufällt, ist es der „Ablenkung“ in einen anderen Stamm ausgeführt, dies tritt daher nur ein כֵן אֵין לוֹ. בְּבָקִים שְׂאֵין כֵן. Und selbst, wenn der Sohn beim Tode des Vaters bereits verstorben war und eine Tochter hinterlassen, die ihn nach dem obigen Kanon repräsentiert, geht diese Enkelin als Rechtsträgerin ihres Vaters der Tochter vor, ebenso wie die Sobnestichter gleiche Rechte mit den Söhnen hat (wie aus Zelašchads Töchtern klar ist), während die Tochter ihnen gegenüber zurücksteht (Baba Bathra 115 b und 116 a).

וְאִם אֵין לוֹ בֵת וְגו' וְאִם אֵין לוֹ אֶחָיו וְגו' וְאִם אֵין אֶחָיו לְאָבִיו וְגו'. Die Verse 9—11 besprochenen Fälle sind nur Beispiele, für welche hier zuletzt das Grundprinzip gegeben wird, nach welchem diese und alle ferneren hier nicht weiter ausgeführten Fälle zu beurteilen sind. Dies Grundprinzip konstruiert sich aus drei Begriffen: שְׂאֵין, die Blutsverwandtschaft, — הֵעֲבַרָה, die Nähe dieser Verwandtschaft, so daß הֵעֲבַרָה קרוב קרוב: der nächste Verwandte dem ent-

7. Ganz recht reden die Töchter Zelaschads, gewiß sollst du ihnen männlich berechtigt Erbbesitz unter den Brüdern ihres Vaters geben und führst das Erbe ihres Vaters ihnen zu.

7. לֹא בָּנִיתַי צְלָפְחָדֹד דְּבָרְתָּ נָתַן
 הָיָו לָהֶם אֲחֵוֹת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי
 אֲבֵיהֶם וְהָעֵבֶרֶת אֶת־נַחֲלַת אֲבֵיהֶן
 לָהֶן:

erhalten, von diesen durch הורה auf Gheser zurückgegangen, zu gleichen Teilen zwischen dessen Söhnen, Zelaschad und seinen Brüdern resp. deren Erben zu verteilen waren.

V. 7. בן בניה וגו' כן (vergl. 1. B. M. 42, 11). כנים נהנו, was dort Charakter eines Menschen ist, ist hier Charakter einer Rede, einer Darstellung. Was die Töchter Zelaschads geredet haben, ist ganz so wie es sein soll, ihre Rede entspricht der Wahrheit und dem Rechte. רוברות. Während דבר im Biel mehr die hörbare Darstellung von Gedanken, das Sprechen, Aussprechen im Auge hat, bezieht sich דבר im Kal vorzugsweise auf den Gedankeninhalt, der durchs Wort geäußert wird, דובר צדק, דובר, רובר שולם, מישרים u. s. w. דבר ist sprechen, אמר, sagen, דבר: reden. — אהיה נחלה, אהיה: ein stromgleich von den Vorfahren auf die Nachkommen „herabfließendes“ Gut. אהיה ist wie אהיה, גאיה, יועה, ein aktiver abstrakter Begriff: ein Besitztum, das festhaft macht, das den Besitzer fesselt, ihm eine bleibende Stätte gewährt (siehe 1. B. M. 47, 27). אהיה אהיה: sie vertreten die Stelle deren verstorbenen Bruders. War der Verteilungsmodus einfach ליצאי מצרים, zu denen Zelaschad ebenso wie seine Brüder gehörte, so erhalten sie den Teil, der Zelaschad als solchem gebührte, sie sind seine Erben. War aber der Verteilungsmodus der oben dargestellte הורה=Kanon, nach welchem das Land zunächst unter die הארץ בןי verteilt, von ihnen dann auf die מצרים בןי zurückging und unter diesen für sich und ihre Erben zu gleichen Teilen als Hinterlassenschaft ihrer Väter zur Verteilung kam, so würden, wenn Zelaschad statt fünf Töchter fünf Söhne hinterlassen hätte, zuerst diese fünf Söhne fünf Anteile ebenso wie ihre Vettern, die Söhne ihrer Vaterbrüder, zur הורה in der Idee an den Großvater Gheser und zur gleichen Teilung unter dessen Söhnen und deren Erben erhalten haben. Sollten daher Zelaschads Töchter auch hinsichtlich dieses הורה=Teilungsmodus ganz die Rechte von Söhnen haben erhalten sollen, so hätte die Entscheidung nicht אהיה אהיה, sondern בני דויהם gelautet. Da jedoch die Entscheidung sich אהיה אהיה ausspricht, so ist damit gesagt, daß ihnen nicht, wie ihren Vettern, den בני דויהם, zuerst direkt fünf Landesanteile zur הורה=Verteilung werden sollen, sondern daß sie nur indirekt durch die, vermittelt des Anteilrechts ihrer Vettern und der הורה auf השר unter dessen Söhnen als מצרים בןי, wozu auch צלפחד gehörte, zur Verteilung kommende Hinterlassenschaft, den auf ihren Vater fallenden Anteil gleich ihren Weibern erhalten sollen, wie wir dies bereits zu V. 5 angedeutet. Bezeichnend treten hier die auf die Töchter sich beziehende Suffixa: להם, אהיה, in maskuliner Form auf. Der Ausspruch sagt: Geben sollst du ihnen in männlicher Berechtigung Erbbesitz (nach der הורה=Auffassung jedoch nur) unter den Brüdern ihres Vaters, als wären sie Söhne (oder: nach der הורה=Auffassung, ihnen gegenüber haben sie männliche Rechte).

נהן אהיה, נהלה אהיה, ונהלה אהיה: nach dem מצרים בןי=Modus der ihrem Vater als מצרים בןי zugefallene Anteil. Nach dem הורה=Modus: der von dem im Verein mit seinen Brüdern infolge der הורה zwischen ihnen zu teilenden Erbe ihm zugefallene Anteil. Jedes einer Erbtöchter zugewiesene Erbe heißt: העברה, hinüber führen. Da nämlich eventuell dieses Gut einst durch ihre Verheiratung mit einem Manne aus einem anderen Stamme nach ihrem Tode ihrem dem väterlichen Stamme angehörigem

schwanden, weil er keinen Sohn hat? Gieb doch uns Besitz mitten unter den Brüdern unseres Vaters.

5. Mose brachte ihren Rechtsanspruch vor Gott.

6. Da sagte Gott zu Mose:

כִּשְׁפָחָתוֹ כִּי אֵין לוֹ בֶן תְּנָה לָנוּ
אֲחֵיהָ בְּהוֹד אֶתִּי אָבִינוּ:

5. וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת־מִשְׁפָּחָתוֹ לִפְנֵי
יְיָ הָאֱלֹהִים: פ

* רביעי. 6. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

wird diesem Sohne als dem Namensträger seines Vaters dessen Anteil zugeteilt werden. Warum soll nun der Name unseres Vaters, weil er keinen Sohn und nur Töchter hinterlassen hat, gar nicht mitzählen in der Familie und völlig verschwinden? הנה לנו וגו'. Lasse uns an unseres Vaters Stelle mitzählen in der Reihe seiner Brüder und gieb uns den Besizanteil, den er als Chefers Sohn, wenn er leben würde, unter seinen Brüdern zu beanspruchen gehabt hätte.

W. 5. את כשפטן. את רבתי. (siehe W. 6).

W. 6. ויאמר ד' אל משה ואמר. Zudem die folgenden Bestimmungen durch und nicht durch וידבר eingeleitet sind, so erscheinen sie damit nicht als ein ganz neuer Gesetzestitel, sondern als Erläuterung eines bereits gegebenen Kanons. In der That war ja auch durch die beiden Sätze des oben gegebenen Landesverteilungsmodus: לאלה החלק הארץ, also den Männern, und לשמות נשים אבותם ינהלו, wodurch diese Verteilung als Erbteilteilung charakterisiert ist, bereits die Grundnorm gegeben, daß das Erbgut sich auf die männlichen Descendenten vererbe, wie dies ja auch schon der Satz 3. W. M. 25, 46 לרשת אהיה אדם והתחלתם אדם לבנים אדם impliziert enthielt. Es muß ja auch dieser Kanon den Töchtern Zelaschads bereits bekannt gewesen sein, wie er sich ja auch ganz klar in ihrer Motivierung: כי אין לו בן ausspricht. Wäre von ihm ein Sohn, oder wie es aus dem לא היו לו יבנים scheint, ein Sohnesnachkomme, vorhanden gewesen, sie hätten gar keine Veranlassung zur Erhebung eines Anspruches gehabt. Es ist daher auch nicht unmöglich, daß eben darum das Suffigum ן in כשפטן des vorangehenden Verses so bedeutsam hervorgehoben ist, um eben zu sagen, daß Mose über das Erbrecht im allgemeinen bereits völlig aufgeklärt war, nur über den speziellen Fall Entscheidung zu erbitten hatte. Ja insbesondere, wenn das von uns zu W. 55 dargestellte Prinzip der הורה der für die Verteilung des Landes maßgebende Modus gewesen ist, so kann die normale Bestimmung, daß bei nicht vorhandenen Söhnen oder Sohnesnachkommen die Töchter erberechtigt sind, Moses vollkommen bereits bekannt gewesen sein und für ihn nur hinsichtlich deren Anwendung bei der Landesverteilung und der Ausdehnung ihrer Anwendung Zweifel obgewartet haben, so daß die Frage für ihn in der That nur כשפטן, nur ihren ganz speziellen Fall betraf. Es dürfte nämlich die Frage gewesen sein, ob, so wie bei wirklichen Erbteilteilungen fünf Töchter, in Ermangelung von Söhnen oder Sohnesnachkommen, völlig die Rechte von fünf Söhnen haben, so auch hier die fünf Töchter Zelaschads als fünf הארץ באי fünf Anteile erhielten, die dann mit den anderen באי הארץ der Nachkommenschaft Chefers nach dem Prinzip der הורה zusammen auf diesen zurückgingen und als dessen Hinterlassenschaft nach dem normalen Erbrechte unter dessen Erben zur Verteilung kommen sollten, oder — wie wirklich die Erbteilung lautete (siehe Baba Bathra 118 b והרי דיהו רשכ"ם ד"ה) — die Töchter Zelaschads nicht als selbständige באי הארץ Anteil erhielten, sondern nur als Erben ihres Vaters für seinen Teil an der Verteilung der Erbschaftsmasse partizipierten, die, von den männlichen באי הארץ unter der Cheferschen Nachkommenschaft in Besitz

2. und sie stellten sich vor Moſche, vor Eleazar den Prieſter, vor die Fürſten und die ganze Gemeinde im Eingang des Zuſammenkunftsbefimmungszeltes und ſagten:

3. Unſer Vater iſt in der Wüſte geſtorben, er war nicht unter den Verbündeten, die ſich gegen Gott zuſammen verbunden, nicht unter Korachs Verbündeten, ſondern durch ſeine Einzeltünde iſt er geſtorben, und Söhne hat er nicht gehabt.

4. Warum ſoll nun der Name unſeres Vaters aus der Mitte ſeiner Familie

2. ותעמדנה לפני משה ולפני
אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל
העדה בפתח אהל מועד לאמר:

3. אבינו מת במדבר והוא לא
היה בתיף העדה הנעדים עליו
בעדת קרח כיהמאיו מן ובנים
לא היו לו:

4. למה יגרע שם אבינו מתוך

im Munde der Töchter Zelafchads (B. 4) eine über das bloße Beſitzintereſſe hinausgehende erhöhte ethiſche Bedeutung. Vater, Großvater, Urgroßvater hatten eigene Familienzweige gebildet, in deren Nachkommen bei der nun ſich nach Familien gruppierenden Verteilung des Landes ihr Name in geſondertem Beſitztum fortleben wird. In Zelafchad ſoll nun eine ſolche Familienproſſe ſchon in der nächſten Generation ſo völlig erlöſchen, daß ihrer ſelbſt bei einer ſo außerordentlichen Gelegenheit, wie die Verteilung des Landes auf Familien und Familienhäuser, nicht mehr gedacht werde. — Und alſo, ſie werden Kap. 36, 11 in anderer Reihenfolge genannt, um, wie in anderer ſpäter bemerkt, ihre durchaus gleiche Würdigkeit zu bezeichnen, כולן שכולן שקולות זו כזו.

B. 3. Wenn die Weiſen bemerken, daß Zelafchads Töchter הכמות ודורשוה, geſchicklich und eindringenden Verſtandes geweſen, ſo ſpricht ſich dieſe Geiſtesklarheit und Schärfe in ihrem ganzen Vortrag aus. Sie ſagen alles, was zur Sache gehört, und ſagen kein Wort zu viel. אבינו מת במדבר: unſer Vater, er gehörte mit zu den מצרים, über welche das göttliche Verhängnis das Sterben in der Wüſte beſtimmt hatte, die aber nach dem ſoeben proklamierten Landesverteilungsgeſetz, bei dieſer Verteilung gleichwohl zur Berücksichtigung kommen ſollen. והוא לא היה בתוך העדה u. ſ. w. Hätte er zu den Aufſtändiſchen der Korachöverſchwörung gehört, wir hätten aus ſeinem Namen keinen Rechtsittel herleiten können. Weder die Nachkommen der מרגלים, noch diejenigen am Aufſtande Korachs Beteiligten konnten aus deren Namen einen Anſpruch erheben. Es waren dieſe die einzigen, die von der Norm ינהלו משה אבותם ausgenommen waren. מרגלים כי (Baba Bathra 117 b u. 118 b) ומתלוננים שבערת קרח לא היה להם חלק בארץ, wenn er — wie jeder Menſch — nicht ohne Sünde aus der Welt gegangen iſt, ſo waren das ſicherlich individuelle Einzelvergehen, er hat ſich nie an einem Nationalverbrechen beteiligt. und er hat nie Söhne gehabt. Hätte er deren gehabt, ſo könnten etwa deren Nachkommen unſeren Anſprüchen im Wege ſtehen. Allein er hat nie Söhne gehabt und ſind wir daher ſeine einzige Nachkommenſchaft.

B. 4. למה יגרע וגו'. Die משה החפרי (Kap. 26, 32) wird den ihr zugewieſen werden den Grundbeſitz unter Chefers Söhne, als die Häupter dieſer Familie, verteilen und wenn einer dieſer Söhne verſtorben iſt, aber einen Sohn hinterlaſſen hat, ſo

63. Dies sind die von Mose und dem Priester Elasar Gezählten, welche Israels Söhne in Moabs Oden, am Jarden von Jericho zählten.

94. Unter diesen war kein Mann von den von Mose und dem Priester Aharon Gezählten, welche Israels Söhne in der Wüste Sinai gezählt hatten;

65. denn Gott hatte über sie bestimmt: Sterben sollen sie in der Wüste! es blieb daher keiner von ihnen übrig, außer Kaleb, Sohn Jesunes, und Jehoshua, Sohn Nuns.

Kap. 27. V. 1. Da naheten sich die Töchter Zelafchads, Sohn Ghefers, Sohn Bilcads, Sohn Machirs, Sohn Menasches von den Familien Menasches, des Sohnes Josefs — und dies waren die Namen seiner Töchter: Machla, Noa und Chagla, Milka und Thirza,

63. אֵלֶּה פְּקֻדֵי מִשְׁחֵה וְאַלְעָזָר
הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּעַרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרִיחוֹ:

64. וּבְאֵלֶּה לֹא־הָיָה אִישׁ כִּפְקֻדָּי
מִשְׁחֵה וְאַחֲרָיו הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר סִינַי:

65. כִּי־אָמַר יְהוָה לָהֶם מוֹת יָמָתוֹ
בְּמִדְבַר וְלֹא־יָנוּחַ יָבֹהֶם אִישׁ כִּי אִם־
קָלֵב בֶּן־יִפְתָּה וְיְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֻן: ׀

כו 1. וַתִּקְרְבֵנָה בָּנוֹת צִלְפָּחֵד בְּנֵי
חֶפְרָה בְּנֵי־גִלְעָד בְּנֵי־כִיכָר בְּנֵי־כְנַזִּיהָ
לְמִשְׁפַּחַת כְּנַזִּיהָ בְּנֵי־יוֹסֵף וְאֵלֶּה
שְׁמוֹת בָּנָתָיו כַּחֲלָה נַעֲמָה וְחַגְלָה
וּמִלְכָּה וְתִרְצָה:

dürfte damit die Auffassung Sipornos sich begründen, daß die zwölf Gebiete teile der Stämme nach Bedürfnis der Bevölkerung eines jeden ungleich am Umfang, aber gleich am Wert gewesen. Die kleineren Gebiete waren wertvoller an Bodengüte und Lage.

Wir sind in der Darstellung des Verteilungsmodus vorzüglich Najchi und רשב"ם gefolgt. Es sind jedoch darüber verschiedene Auffassungen (siehe הוי"פ Waba Bathra 117 a und Misrachi 3. St.).

W. 64. וּבְאֵלֶּה לֹא הָיָה אִישׁ, wie beim Egel, so waren nach כ"ר auch bei den כ"ר die Frauen nicht an der Verirung und daher auch nicht an deren Folgen beteiligt. אורח הרור, heißt es daselbst, היו הנשים גוררות מה שאנשים פורצים, in dem Geschlechte der Wüste hielten die Frauen aufrecht, was die Männer niederrissen. Es bezieht sich übrigens dieses וְכֹלֵה nicht auf den unmittelbar zuvor genannten Levitenstamm; denn auch die Leviten waren in das כ"ר-Verhängnis nicht begriffen; es bezieht sich vielmehr auf die vorangehenden בני ישראל, פקודי בני ישראל, den Hauptgegenstand dieser zweiten Zählung, die für die Verteilung des Landes, an welcher aber die Leviten keinen Teil hatten, von Wichtigkeit war.

Kap. 27. V. 1. לְמִשְׁפַּחַת מְנַשֶׁה בֶּן יוֹסֵף. Wir haben bereits oben zu W. 5 bemerkt, wie der Stamm Menasche derjenige ist, bei welchem die Vereinzelung in besondere Familienzweige am meisten hervortritt. Während 3. B. im Stamm Reuben nur die unmittelbaren Söhne eigene Familienzweige bildeten, haben hier von Menasche, der doch selbst nur ein Zweig des Gesamtstammes Josef war, Machir, Gilad, Ghefer: Sohn, Enkel und Urenkel, eigene Familienzweige gebildet. Bei dieser in dem Stamme vorherrschenden Neigung zur eigentümlichen, selbständigen Familiensonderung gewinnt das:

56. Nach Ausspruch des Moses soll ihm das Erbe zugeteilt werden mit Rücksicht auf Größe und Kleinheit.

57. Und dies sind die Gezählten des levitischen Stammes nach ihren Familien: von Gerschon die Familie des gerschonischen Zweiges, von Kehath die Familie des kehathischen Zweiges, von Merari die Familie des merarischen Zweiges.

58. Dies die levitischen Familien: die Familie des Iunischen Zweiges, die Familie des chebronischen Zweiges, die Familie des machsichischen Zweiges, die Familie des muschischen Zweiges, die Familie des korschischen Zweiges. Und Kehath hatte Amram erzeugt.

59. Amrams Frau hieß Jochebed, Tochter Levis, die sie Levi in Mizrajim geboren hatte. Diese gebar dem Amram Aharon und Mose und ihre Schwester Mirjam.

60. Dem Aharon waren Nadab und Abihu, Elasar und Ithamar geboren.

61. Nadab und Abihu aber starben, als sie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten.

62. Ihre Gezählten waren dreißigtausend, alle Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; denn sie wurden nicht veranlaßt, sich unter Israels Söhnen zu zählen, denn ihnen wurde kein Erbteil unter Israels Söhnen gegeben.

56. על־פי הגורל תקלק נחלקו בין רב למעט: ם

57. ואלה בקומו הלוי למשפחתם לקרשון משפחת חגרישני לקחת משפחת הקנתי למררי משפחת המררי:

58. אלה משפחת לוי משפחת הלבני משפחת הקברני משפחת המחלי משפחת המושי משפחת הקרתי וקחת הולד את־עכרם:

59. ושם אשת עמרם וקנד בת־לוי אשר ילדה אתה ללוי במצרים ותלד לעמרם את־אהרן ואת־משה ואת כרנים אהתם:

60. ויולד לאהרן את־נדב ואת־אביהוא את־אלעזר ואת־איתמר:

61. ונמת נדב ואביהוא בתקריות אש־זרה לפני יהוה:

62. ויהיו בקדיהם שלשה ועשרים אלה כל־זכר מבן־חדש ומעלה כיולא התקדו בתוך בני ישראל פי לא־נתן להם נחלה בתוך בני ישראל:

hierzu das Wort der Weisen: ומה אחרים באים בזכותם הם עצמן לא כ"ש. Es muß also im großen ganzen das abgeschlossene Bild der Wüstenwanderung trotz aller wiederholten Abirrungen sich als ein würdiges darstellen. —

B. 56. על פי הגורל nach Baba Bathra 122 a: ומה אחרים באים בזכותם הם עצמן לא כ"ש. Es muß also im großen ganzen das abgeschlossene Bild der Wüstenwanderung trotz aller wiederholten Abirrungen sich als ein würdiges darstellen. — B. 56. על פי הגורל nach Baba Bathra 122 a: ומה אחרים באים בזכותם הם עצמן לא כ"ש. Es muß also im großen ganzen das abgeschlossene Bild der Wüstenwanderung trotz aller wiederholten Abirrungen sich als ein würdiges darstellen. —

Zwei Momente dürften damit in dem Kataster des jüdischen Nationallandes ihre Berechtigung gefunden haben sollen.

Was Gott verheißt, ist so gewiß, daß es selbst vor der Erfüllung als bereits verwirklicht zu betrachten ist. Nicht nur die bereits Erlösten, selbst das noch im harten Ägypterjoch schmachtende Geschlecht wird bereits als Besitzer des gottverheißenen Bodens mit rechtlichen Folgen für ihre Nachkommen betrachtet. Wird daher ארץ ja auch als כנחלה, als bereits realer Besitz der Väter, nicht als רשות, als bloßer Rechtsanspruch betrachtet, so daß bei dessen Verteilung auch die כנחלה-Rechte geltend werden konnten. (Kap. 27, 6 und 5. B. M. 21, 17).

Der Eltern größte und reichste Ertrugenschaft sind treu sich bewährende Söhne und Enkel. Sie sind die Zeugen ihres Verdienstes und sind Sübne ihrer Schwächen. Wie Jakob seine Söhne, nach unserer Auffassung, seine den Emoriten abgeringenen Eroberungen, gleichsam die Tropfäden seines Lebens nannte, so kommt hier wackerer Minder und Enkel Zahl den Vätern und Großvätern in der Idee zu gute. Daß doch eine so große Anzahl, daß sechsmalshunderttausend und so und so viel rüstige Männer, nach allen den Geist und Gemüt brechenden ägyptischen Prüfungen, als der Erlösung würdig der göttlichen Führung bereit standen, — daß doch eine fast eben so große Anzahl, daß wiederum sechsmalshunderttausend und so und so viel rüstige Männer nach allen den Verirrungen und sichtlich aufreibenden Verhängnissen der Wüstenwanderung als des Landes, des Bodens des göttlichen Gesetzes würdig bereit standen, zu denen ein Moses sprechen konnte: ואתם הדבקים ב' אלקיכם היום כולכם היום, das war doch ein Verdienst des Geistes, den die Ahnen mitten im Trude der ägyptischen Knechtschaft in ihren Kindern gepflegt, und jedes Stückchen Land, das die Enkel am Gottesboden erhielten, legten sie im Geiste jenen Großvätern als deren Ertrugenschaft huldigend zu Füßen, um es erst als ihre Hinterlassenschaft durch Vermittlung ihrer ebenfalls bereits heimgegangenen Väter wieder zu erhalten. אבינו לך משה, ארשיל לך משה, spricht das Wort der Weisen (Baba Bathra 117 a), לפני אהים כהנים שהיו בעיר אהה לאהרן יש לו בן אהה ואהרן יש לו שני בנים והלכו לגורן זה שיש לו בן אהה נישל הלך אהרן זה שיש לו שני בנים נישל שני הלכים ובהורגן אצל אביהן והורגן והולקין בשנה. Siehe, es gleicht zweien Priesterbrüdern, deren einer einen Sohn hat, und der andere zwei, die zur Fruchttheune gingen, um Priesterspenden zu empfangen. Der eine, der einen Sohn hingeandt, hat ein Teil, der andere mit zwei Söhnen, hat zwei Teile erhalten, sie bringen aber alles Erhaltene zusammen ihrem alten Vater heim, zu dessen Hause sie sich noch zählen und um dessen Verdienste willen man den Enkeln gespendet, und teilen alles gleich. (Im Talmud ist in obiger Art die Lesart אבינו אביהן. In der Fassung unserer Bräher sind aber von מהורגן die beiden Brüder Subjekt, אביהן ist also schon der Großvater. Es dürfte dies mehreren Kommentatoren entgangen sein.)

Und daß eben diese der Besitzergreifung des göttlichen Landes gewürdigten Söhne das Land doch nur לשמות אבות, doch nur als Namenssträger und Erben ihrer Väter in Besitz erhielten, das ist denn doch ein Beweis, daß diese um ihrer Verirrung willen des Landes verlustig gegangenen Väter doch in den achtunddreißig Jahren ihrer Wanderung den rechten Geist in der Brust des ihnen nachfolgenden Geschlechtes zu pflegen verstanden haben, so daß dieses wiederum als sechsmalshunderttausend und so und so viel rüstige Männer der weiteren Gottesführung im Lande würdig bereit stand, ist doch ein Beweis, daß sie in ihren Kindern ihr Vergehen zu sühnen verstanden und, wie die Weisen sich ausdrücken, das דור המדבר דור דעה gewesen (במדבר רבה Kap. 19). Blickt doch, wie Sanhedrin 110 b bemerkt, noch das Prophetenwort (Zirmija 2, 2) mit Liebe auf das Geschlecht der Wüste hin: הלוך וקראת באוני ירושלים לאמר: וברתי לך הסד נעורך אהבה כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא יזועה

Mitwirkung eines von הוימים אורים =Auspruch bestätigten Sojes erzielt und festgestellt werden (Baba Bathra 122 a).

לשמוה מטוה אבהם ינהלו (dieselbst 117 a) eine bedeutende Modifikation des B. 53 aufgestellten Verteilungsprinzips. לשמוה מטוה אבהם der in den wirklichen Besitz des Landes gelangenden באי הארץ sind nämlich die mit ihrem Namen in die erste Zählung als יוצאי מצרים begriffen gewordenen Väter des ins Land gelangenden jetzigen Geschlechtes. Sie, diese Väter, die bereits zwanzigjährigen Männer des Auszugs aus Mizrajim, sollten eigentlich in den wirklichen Besitz des verheißenen Landes gelangen, an sie war (2. B. M. 6, 8) die Zusage gerichtet: ונהיה אהה לכב מורשה, und wenn sie, diese Väter, infolge ihrer sündhaften Verächmung des Landes (4. B. M. 14, 31) des wirklichen Besitzes desselben verlustig wurden und ihre Kinder an ihrer Statt das Land erlangen und so nach B. 53 alle bereits zwanzigjährigen männlichen Nachkommen der יוצאי מצרים als Teilungsberechtigte in Besitz des Landes kommen sollen: so sollen sie nach B. 55 לשמוה מטוה אבהם ינהלו, dieses Besitzerrecht nur für die Namen ihrer Väter, im Namen ihrer Väter, namens derselben ausüben; sie kommen nur als deren Delegierte in den Besitz des Landes, treten nur als deren Erben auf, sowie es auch ihnen, den Vätern, nur als מורשה, als Erbschaft von ihren Voretern zugesagt war, הכתיב ונהיה אהה לכב מורשה אני ד' ירושה היא לכב, מאבותיכם וליוצאי מצרים קאמר להו (Baba Bathra 117 b). Demgemäß kommen bei der Verteilung des Landes beide Prinzipien, die ערבות מואב der in der זכרון מואב =Zählung begriffenen יוצאי מצרים und die in der ersten der יוצאי מצרים begriffenen יוצאי מצרים kombiniert zur Geltung. Waren z. B. unter den gezählten יוצאי מצרים zwei Brüder A und B, von denen A einen Sohn, B neun Söhne hinterließ, die nun als באי הארץ in den Besitz des Landes gelangten, so würden, wenn das Land nur unter die יוצאי מצרים nach der ersten Zählung zur Verteilung und die באי הארץ nur als deren Erben in Besitz gekommen wären — wie in der That (dieselbst 117 a) יאשיהו's Ansicht ist, — die neun Söhne von B zusammen nur einen, nicht größeren Anteil, als der eine Sohn des A erhalten haben. Wäre das Prinzip der באי הארץ =Zählung allein das maßgebende gewesen, so wären den neun Söhnen von B neun Teile, dem einen Sohne von A jedoch nur ein Teil geworden. Nach dem kombinierten Prinzip erhielten allerdings die Nachkommen von A und B als באי הארץ je ein und neun, zusammen zehn Teile, aber nicht infolge rein persönlichen Rechts, sondern zugleich als Erbdelegierte von A und B. Sie nehmen die zehn Teile zusammen לשמוה מטוה אבהם, für ihre Väter A und B als deren מורשה, als das diesen von ihren Vätern zugefallene Erbgut in Besitz, von welchem somit dem einen Sohne von A, als dessen Erben, die Hälfte, also fünf Teile, und den neun Söhnen des B als dessen Erben die andere Hälfte, somit ebenfalls nur fünf Teile zufielen. Dieser Verteilungsmodus heißt הורה, indem die Besitznahme der Söhne an die verstorbenen Väter, ja gewissermaßen an deren Väter zurückgeht und erst von da aus an die Söhne als Erben zur definitiven Verteilung kommt, daher der Satz: כישונה נהלה זו מכל נהלות שבעולם שכל נהלות שבעולם (dieselbst), es ist hier der scheinbar paradoxe Fall, daß die Verstorbenen, die Väter, der Großvater, die Lebenden beerben.

Betrachten wir diesen Verteilungsmodus näher, so wird das Land eigentlich als Hinterlassenschaft des den יוצאי מצרים unmittelbar vorangehenden Geschlechtes dergestalt behandelt, daß jedem der Väter der יוצאי מצרים so viel Anteil an dem verheißenen Lande zuerkannt ward, als von ihm zwanzigjährige Enkel den Boden desselben betreten, und daß sich diese Hinterlassenschaft von ihnen nur auf diejenigen ihrer Söhne, die als יוצאי מצרים das zwanzigste Jahr zurückgelegt hatten, und durch diese auf deren zwanzigjährigen Söhne als באי הארץ vererbte.

54. Dem Zahlreichen giebst du ein großes Erbteil und dem an Zahl Gerungen ein kleines Erbteil, jedem nach Maßgabe seiner Gezählten soll man sein Erbteil geben.

55. Nur durchs Los verteile man das Land; für den Namen der Stämme ihrer Väter sollen sie es in Besitz erhalten.

54. לָרֹב תִּרְפָּה נַחֲלָתוֹ וְלַפְּעוּט תִּפְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקָדָיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ:

55. אַךְ־בְּגוּרָל יִחַלֵּק אֶת־הָאָרֶץ לְשִׁבוֹת בְּיַמּוֹת־אֲבוֹתָם וְנַחֲלוּ:

lichen באי הארץ, welche über zwanzig Jahre alt waren, und zwar במספר שמונה. Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so wäre damit gesagt, daß alle die bei der Zählung zum Ausdruck gekommenen Namen eine Parzelle des Landes, als das nach ihnen genannte, ihnen eigene Gebiet erhalten sollen. Es sind aber bei der Zählung die Namen der Stämme, die Namen der Familien und die Namen der über zwanzig Jahre alten männlichen Individuen einer jeden Familie zum Ausdruck gekommen: לְמִשְׁפַּחָה לְכִיָּה לְמִשְׁפַּחָה וְזָכָר לְגִלְגָּלָהּ (V. 4, Kap. 1, 2). Das Land soll demnach so verteilt werden, daß jeder Stamm, und in jedem Stamm jede Familie, und in der Familie jedes zwanzig Jahre alte männliche Individuum sein temuttlich gefondertes eigenes Gebiet erhalte. So tritt auch überall sofort bei der Verteilung unter Josua die Norm לְמִשְׁפַּחָה לְכִיָּה bei jedem Stamme hervor (Josua 15) und sind שְׁמֵיטָן וְזָבַל und dadurch bedingt, daß nicht nur das Land im allgemeinen in Besitz genommen und etwa auch nach Stämmen verteilt, sondern daß diese Verteilung bis auf Familien und Familienhäupter und Individuen vollzogen worden. מִנֵּן אָהָה אִימֹר כִּיבִשׁוּ וְכֹא חֲקָו חֲלָקוּ לְמִשְׁפַּחֹת וְכֹא חֲלָקוּ לְכִיָּה שִׁיָּה לְכִתֵּי אַבוֹת וְאִין כָּל אַחַד וְאַחַד מִכִּיר אֵת חֲרָקוּ יִכְּוֹל יִהְיֶה הַיִּיבִים בְּשִׁמְשָׁה ה'ל שֶׁרָךְ שִׁיָּה כָּל אַחַד וְאַחַד מִכִּיר שֶׁדָּהוּ כִרְמֹךְ שִׁיָּה כָּל אַחַד וְאַחַד מִכִּיר אֵת כִּרְמֹו — (ת"כ ברה). Es erscheint dies als eine Verwirklichung des von uns schon wiederholt bemerkten Grundcharakters der jüdischen Nation, daß die größte Stammes- und Familienmannigfaltigkeit innerhalb der eben so großen geistigen und sittlichen Einheit wesentlich zur Bestimmung des Volkes des göttlichen Gesetzes gehört (siehe 1. V. M. Kap. 25, 11 und 48, 3). Jeder Stamm, jeder Zweig, jedes Haus war eine besondere Eigentümlichkeit, die auf dem gemeinsamen Gesetzesboden ihre eigene und geeignete Stelle zur Entfaltung erhalten sollte, wie ja die liebste und trankteste Bezeichnung der Einsetzung Israels in das Gottesland נְטִיעָה „Pflanzung“ lautet.

V. 54. לָרֹב וְגו' אִישׁ וְגו'. Da dem Individuum keine פְּקוּדִים eigen sind, es selbst vielmehr zu den פְּקוּדִים gehört, so kann אִישׁ hier kein Individuum, sondern nur Stamm und Familie als Einheiten bedeuten, als deren Angehörige eben die zwanzigjährigen Männer gezählt worden sind. Es soll also je nach der Größe eines Stammes und einer מִשְׁפַּחָה das denselben zuzuwiesende Gebiet bemessen sein, und zwar soll dafür nicht die sonstige Seelenzahl, sondern die Zahl der zur Zählung gekommenen zwanzigjährigen Männer entscheidend sein. Als letztes Resultat der Verteilung soll also jeder zwanzigjährige Mann der באי הארץ ein Bodenanteil, und zwar alle einer מִשְׁפַּחָה angehörigen Männer, sowie alle einem Stamme angehörenden מִשְׁפַּחָה in einem zusammenhängenden Bodenkomplex erhalten.

V. 55. אַךְ בְּגוּרָל יִחַלֵּק וְגו'. Das in den vorangehenden Versen bezeichnete Resultat der Verteilung soll aber nicht sowohl durch gegenseitiges Kompromiß oder durch Entscheidung der nationalen Autorität, sondern בְּגוּרָל und עַל פִּי גוּרָל (V. 56) unter

43. Alle Familien des schuchamischen Zweiges nach ihren Gezählten: vier- undsechzigtausendvierhundert.

44. Die Söhne Mischers nach ihren Familien: von Zinna die Familie des zinnischen Zweiges, von Zischwi die Familie des zischwischen Zweiges, von Beria die Familie des berischen Zweiges.

45. Von den Söhnen Berias, von Chewer die Familie des chewrischen Zweiges, von Malkiel die Familie des malkielischen Zweiges.

46. Und der Name einer Tochter Mischers war Serach.

47. Dies die Familien der Söhne Mischers nach ihren Gezählten: drei- und- fünfzigtausendvierhundert.

48. Die Söhne Naftalis nach ihren Familien: Von Sachzeel die Familie des sachzeelischen Zweiges, von Guni die Familie des gunischen Zweiges,

49. von Zezer die Familie des jizri- schen Zweiges, von Schilem die Familie des schilemischen Zweiges.

50. Dies die Familien Naftalis nach ihren Familien. Und ihre Gezählten: fünfundvierzigtausendvierhundert.

51. Diese Gezählten der Söhne Zis- rachs waren: sechs- und- hundert- eintausend- siebenhundert- und- dreißig.

52. Gott sprach zu Moſe:

53. Diesen soll das Land als Erb- teil nach Anzahl der Namen zugeteilt werden.

43. כָּל־מִשְׁפַּחַת הַשְּׁוֹחָמִי לְפָקְדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשֵׁשִׁים אֲלָף וָאַרְבַּע מֵאוֹת: ס

44. בָּנֵי אִשָּׁר לְמִשְׁפַּחָתָם לְיִמְנָה מִשְׁפַּחַת תִּימָנָה לְוִשׁוֹי מִשְׁפַּחַת הַשְּׁוֹנִי לְבְרִיעָה מִשְׁפַּחַת הַבְּרִיעָי:

45. לְבָנֵי בְרִיעָה לְחֶבֶר מִשְׁפַּחַת הַחֶבְרִי לְמִלְכִיאֵל מִשְׁפַּחַת הַמִּלְכִיאֵלִי:

46. וְשֵׁם בֵּת־אִשָּׁר שָׂרָח:

47. אֲלָה מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־אִשָּׁר

לְפָקְדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֲלָף וָאַרְבַּע מֵאוֹת: ס

48. בָּנֵי נַפְתָּלִי לְמִשְׁפַּחָתָם לְיִחְזִיאֵל

מִשְׁפַּחַת הַנְּחֻזְאֵלִי לְגֻנִי מִשְׁפַּחַת הַגֻּנִי:

49. לְיִזָּר מִשְׁפַּחַת הַיִּזְרִי לְשִׁלֹם

מִשְׁפַּחַת הַשְּׁלִמִי:

50. אֲלָה מִשְׁפַּחַת נַפְתָּלִי לְמִשְׁפַּחָתָם

וּבְקָדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וָאַרְבָּעִים אֲלָף וָאַרְבַּע מֵאוֹת:

51. אֲלָה פְקוּדֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ

מֵאוֹת אֲלָף וָאַלְף שֶׁבַע מֵאוֹת וְשָׁלְשִׁים: פ

שְׁלֹשָׁה. 52. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה

לֵאמֹר:

53. לְאֵלֶּה הַחֲלֹק הָאֶרֶץ בְּנַחֲלָה

בְּמִסְפַּר שְׁבוֹת:

ſich. Bedeutet doch משפחה von שפח, verwandt mit שפע, כפח u. eigentlich Gruppe und kann also größere und kleinere Gruppierungen bezeichnen. Von Dan iſt eigentlich nur eine Familiengruppe השוחמי genannt. Dieſe ſelbſt beſtand ſchon aus verſchiedenen משפחות, die ſich wieder in noch ferneren משפחה verzweigte und ſo auch die משפחה נפתלי, die ſich wieder in noch ferneren משפחה verzweigte und ſo auch die משפחה נפתלי, die ſich wieder in noch ferneren משפחה verzweigte und ſo auch die משפחה נפתלי.

B. 53. לאלה וגו'. Die hier ירחו על ירדן im Aublick des Landes Gezählten ſind dieſenigen, unter welche das Land zur Verteilung kommen ſoll, alſo alle die männ-

36. Und die Söhne Schuthelachs: von Gran die Familie des eranischen Zweiges.

37. Diese Familien der Söhne Esrajims nach ihren Gezählten: zwei- unddreißigtausendfünfhundert; dies die Söhne Josefs nach ihren Familien.

38. Die Söhne Binjamins nach ihren Familien: von Bela die Familie des kalischen Zweiges, von Aschbel die Familie des aschbelischen Zweiges, von Achiram die Familie des achiramischen Zweiges;

39. von Schefufam die Familie des schufamischen Zweiges, von Ohufam die Familie des chufamischen Zweiges.

40. Die Söhne Belas waren Ard und Naaman; die Familie des ardischen Zweiges, von Naaman die Familie des naamischen Zweiges.

41. Dies die Söhne Binjamins nach ihren Familien, und ihre Gezählten: fünfundvierzigtausendsechshundert.

42. Dies die Söhne Dans nach ihren Familien: von Schucham die Familie des schuchamischen Zweiges, dies die Familien Dans nach ihren Familien.

36. וְאֵלֶּה בְּנֵי שׁוּתֶלַח לְעֵרָן מִשְׁפַּחַת הָעֵרָנִי:

37. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת בְּנֵי-אֶפְרַיִם לְפַקְדֵיהֶם שְׁנָיִם וּשְׁלֹשִׁים אֵלֶּה וַחֲמִשָּׁה בָּאוֹת אֵלֶּה בְּנֵי-יוֹסֵף לְמִשְׁפַּחְתָּם: ׀

38. בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבִלַע מִשְׁפַּחַת הַבְּרִעִי לְאִשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאִשְׁבֵּלִי לְאִחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאִחִירָנִי:

39. לְשֹׁפָם מִשְׁפַּחַת הַשְּׁוֹפָנִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחֹוּפָנִי:

40. וַיהוֹי בְּנֵי-בִלַע אֶרֶד וְנָעֲמָן מִשְׁפַּחַת הָאֶרְדִּי לְנָעֲמָן מִשְׁפַּחַת הַנָּעֲמָנִי:

41. אֵלֶּה בְּנֵי-בִנְיָמִן לְמִשְׁפַּחְתָּם וּפַקְדֵיהֶם הַבָּיִשָׁה וְאַרְבָּעִים אֵלֶּה וְשֵׁשׁ בָּאוֹת: ׀

42. אֵלֶּה בְּנֵי-דָן לְמִשְׁפַּחְתָּם לְשׁוּחָם מִשְׁפַּחַת הַשְּׁוֹחָנִי אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת דָּן לְמִשְׁפַּחְתָּם:

Aufstand, durch die נהיים הישרים, bei Peor, vorangegangen, so dürfte in der erhöhten Volkszahl eines Stammes ein ehrenvolles Zeugnis für bewährte Pflichttreue liegen. Diese Erwägung kommt aber namentlich den beiden Stämmen Menasche und Benjamin zu gute. Sie waren bei der ersten Zählung entschieden die kleinsten an Volkszahl, und hatte Menasche die größte Zunahme, über zwanzigtausend, Benjamin doch über zehntausend aufzuweisen. Benjamin wird nur von Nissachar, mit neunzehntausend, und von Ascher, mit dreizehntausend übertroffen. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß hierin das Motiv dieser veränderten Konstruktion bei Menasche und Benjamin liegen dürfte. Bei Mastali (B. 50) steht auch וּפַקְדֵיהֶם, obgleich es nur um eintausend sich vermehrt hatte, wohl weil damit die Zählung schließt, ebenso wie bei Reuben der Anfang der Zählung (B. 7) durch einen besondern Satz יהוּ פַקְדֵיהֶם berichtet wird.

B. 42. אלה משפחה נפתלי למשפחה: ׀, so auch B. 50: אלה משפחה דן למשפחה. Wir sahen schon oben, z. B. bei Menasche, daß der Begriff משפחה in engerer und weiterer Bedeutung zu fassen ist. Die משפחה המכירי faßt als Unterabteilung die משפחה הגלעדי, und diese wieder in noch fernerer Teilung noch sechs משפחות unter

27. diese Familien des jebulonischen Stammes nach ihren Gezählten: sechzigtausendfünfhundert.

28. Die Söhne Josefs nach ihren Familien: Menasche und Efrajim.

29. Die Söhne Menasches: von Machir die Familie des machirischen Zweiges; und Machir zeugte Gilead, von Gilead die Familie des gileadischen Zweiges.

30. Dies die Söhne Gileads: Jeser, die Familie des ieserischen Zweiges, von Chefer die Familie des chefirischen Zweiges,

31. und Mfriel die Familie des afriellischen Zweiges und Schechem die Familie des schichemischen Zweiges,

32. und Schemida die Familie des schemidaischen Zweiges, und Chefer die Familie des chefirischen Zweiges.

33. Zelafschad, Chefers Sohn, hatte aber keine Söhne, nur Töchter, und der Name der Töchter Zelafschads: Machla, Noa, Chagla, Milka und Thirza.

34. Dies die Familien Menasches. Ihre Gezählten waren zweiundfünfzigtausendsiebenhundert.

35. Dies die Söhne Efrajims nach ihren Familien: von Schuthelach die Familie des schuthalchischen Zweiges, von Becher die Familie des bachrischen Zweiges, von Thachan die Familie des thachnischen Zweiges.

27. אֱלֹהֵי מִשְׁפַּחַת הַזְּבוּלוֹנִי לְפָקְדֵיהֶם
שְׁנַיִם אֲלֹהֵי וַחֲמִישׁ בְּאֹתוֹ: ׀

28. בְּנֵי יוֹסֵף לְמִשְׁפַּחְתָּם לְנִשְׂאָה
וְאֶפְרַיִם:

29. בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמִכִּיר לְמִשְׁפַּחַת
הַמִּכִּירִי וּמִכִּיר הוֹלִיד אֶת־גִּלְעָד
לְגִלְעָד מִשְׁפַּחַת הַגִּלְעָדִי:

30. אֱלֹהֵי בְנֵי גִלְעָד אִישׁוֹר מִשְׁפַּחַת
הָאִישׁוֹרִי לְחֵלֶק מִשְׁפַּחַת הַחֵלְקִי:

31. וְאִשְׁרֵי־אֵל מִשְׁפַּחַת הָאִשְׁרֵאֵלִי
וְשָׁרְם מִשְׁפַּחַת הַשָּׂרְמִי:

32. וּשְׁמִידָע מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִידָעִי
וַחֲפֵר מִשְׁפַּחַת הַחֲפֵרִי:

33. וְזֶלְפָחָד בֶּן־חֵפֶר לֹא־הָיוּ לוֹ
בָּנִים כִּי אִם־בָּנוֹת וְשֵׁם בָּנוֹת זֶלְפָחָד
מַחֲלָה וְנַעֲמָה הַגִּלְעָה מִלְכָּה וְתִרְצָה:

34. אֱלֹהֵי מִשְׁפַּחַת מְנַשֶּׁה וּפְקֻדֵיהֶם
שְׁנַיִם וַחֲמִשִּׁים אֲלֹהֵי וְשֶׁבַע בְּאֹתוֹ: ׀

35. אֱלֹהֵי בְנֵי־אֶפְרַיִם לְמִשְׁפַּחְתָּם
לְשׁוּתְלַח מִשְׁפַּחַת הַשְּׁתְלַחִי לְבֶכֶר
מִשְׁפַּחַת הַבְּכֹרִי לְחֵסֶן מִשְׁפַּחַת
הַחֲפִנִי:

den in der Seuche gefallenem vierundzwanzigtausend ein großer Teil seinem Stamme angehört haben möge.

W. 34. וּפְקֻדֵיהֶם. Während es bei den meisten übrigen einfach heißt: אֱלֹהֵי מִשְׁפַּחַת וְגו' לְפָקְדֵיהֶם, bildet hier bei Menasche und dem folgenden Benjamin die Konstruktion zwei Sätze: אֱלֹהֵי מִשְׁפַּחַת וְגו' וּפְקֻדֵיהֶם, und giebt damit das Ergebnis der Zählung zu besonderer Erwägung. Bedenken wir, daß die Gesamtvolkszählung sich um einige Tausend vermindert hatte, daß dieser Zählung das Aussterben aller über zwanzig Jahre alten מִצְרַיִם וְיִשְׂרָאֵל, sowie das wiederholte Sterben von קְבֻרַת הָרֵאִיסָה, nach Morachs

18. diese Familien der Söhne Gads nach ihren Gezählten: vierzigtausend-fünfhundert.

19. Die Söhne Jehudas: Er und Onan; Er und Onan starben im Lande Kanaan.

20. Da waren Jehudas Söhne nach ihren Familien: Von Sela die Familie des selanischen Zweiges, von Perez die Familie des parzischen Zweiges, von Serach die Familie des sarchischen Zweiges.

21. Es waren aber die Söhne Perez: von Chezron die Familie des chezronischen Zweiges, von Chamul die Familie des chamulischen Zweiges.

22. Diese Familien Jehudas nach ihren Gezählten: sechsundsiebzigtausend-fünfhundert.

23. Die Söhne Jissachars nach ihren Familien: Thola, die Familie des tholaischen Zweiges, von Puwa die Familie des punischen Zweiges,

24. von Jajschub die Familie des jajschubischen Zweiges, von Schimron die Familie des schimronischen Zweiges;

25. diese Familien Jissachars nach ihren Gezählten: vierundsechzigtausend-dreihundert.

26. Die Söhne Sebuluns nach ihren Familien: von Sered die Familie des sardiischen Zweiges, von Elon die Familie des elonischen Zweiges, von Sachleel die Familie des sachleelischen Zweiges;

18. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־גָד לְפָקְדֵיהֶם
אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמִשָּׁ מֵאוֹת: ׀

19. בְּנֵי יְהוּדָה עַד וְאֹנָן וַיָּמָת עַד
וְאֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

20. וַיְהִיו בְּנֵי־יְהוּדָה לְמִשְׁפַּחָהּ
לְשֵׁלָה מִשְׁפַּחַת הַשְּׁלָנִי לְפָרִז
מִשְׁפַּחַת הַפָּרָזִי לְרַח מִשְׁפַּחַת
הַרְחִי:

21. וַיְהִיו בְּנֵי־פָרִז לְחֶזְרֹן מִשְׁפַּחַת
הַחֶזְרָנִי לְחָמוּל מִשְׁפַּחַת הַחַמּוּלִי:

22. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה לְפָקְדֵיהֶם
שֵׁשָׁה וּשְׁבַעִים אֶלֶף וַחֲמִשָּׁ מֵאוֹת: ׀

23. בְּנֵי יִשָּׁשָׁר לְמִשְׁפַּחָתָם תּוֹלַע
מִשְׁפַּחַת הַתּוֹלָע לְפֻוָּה מִשְׁפַּחַת
הַפּוּנִי:

24. לְיָשׁוּב מִשְׁפַּחַת הַיָּשׁוּבִי לְשִׁמְרֹן
מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמֵרֹנִי:

25. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת יִשָּׁשָׁר לְפָקְדֵיהֶם
אַרְבָּעִה וּשְׁשִׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת: ׀

26. בְּנֵי זְבוּלֹן לְמִשְׁפַּחָתָם לְסֶרֶד
מִשְׁפַּחַת הַסֶּרְדִי לְאֵלֹן מִשְׁפַּחַת
הָאֵלָנִי לְיַחֲלֵאל מִשְׁפַּחַת הַיַּחֲלֵאֵלִי:

wie alle folgenden Stämme nicht summarisch, sondern ganz so in Einzelsählung, wie der Stamm Reuben gezählt worden (siehe daselbst). Hier bei der zweiten Zählung, nachdem einer ihrer Stammesfürsten in so entehrender Weise sich vergangen, nach Sanhedrin 92 a der Stamm selbst auch einen hervorragenden Anteil an der ganzen Verschuldung gehabt, fehlt das ehrende oder לפקדיהם oder ופקדיהם, und fast sich der Bericht in möglichster Kürze. Simeons Volkszahl ist auch die auffallend kleinste und fehlen gegen die erste Zählung volle siebenunddreißigtausend! Es liegt nicht fern, daß von

10. Da öffnete die Erde ihren Mund und verschlang sie und Korach, als die Gemeinde starb, als das Feuer die zweihundertundfünfzig Mann verzehrte, da wurden sie zum Wahrzeichen.

11. Korachs Söhne aber waren nicht gestorben.

12. Simeons Söhne nach ihren Familien: von Nemuel die Familie des nemuelischen Zweiges, von Jamin die Familie des jaminischen Zweiges, von Sachin die Familie des sachinischen Zweiges;

13. von Serach die Familie des sachischen Zweiges, von Schaul die Familie des schaulischen Zweiges;

14. diese Familien des schimeonischen Stammes: zweiundzwanzigtausendzweihundert.

15. Die Söhne Gads nach ihren Familien: von Zefon die Familie des zefonischen Zweiges, von Chaggi die Familie des chaggischen Zweiges, von Schuni die Familie des schunischen Zweiges,

16. von Osni die Familie des osnischen Zweiges, von Cri die Familie des erischen Zweiges,

17. von Arod die Familie des arodischen Zweiges, von Areli die Familie des arelischen Zweiges;

10. וּפְתַחְתָּ הָאֲרֶץ אֶת־פִּיהָ וּתְבַלַּע אֹתָם וְאֶת־קָרַח בְּמֹת הַעֵדָה בְּאֶבֶל הָאֵשׁ אֵת חַמְשִׁים וּכְאֹתָם אִישׁ וַיְהִיו לְנֹס:

11. וּבְנֵי־קָרַח לֹא־מָתוּ: ׀

12. בְּנֵי שִׁמְעוֹן לְמִשְׁפַּחָתָם לְנִמְוֹאֵל מִשְׁפַּחַת הַנְּמִוֹאֵלִי לְיָמִין מִשְׁפַּחַת הַיָּחִינִי לְיָחִין מִשְׁפַּחַת הַיָּחִינִי:

13. לְשֶׁרַח מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי לְשָׂאוֹל מִשְׁפַּחַת הַשָּׂאוֹלִי:

14. אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמֵעֹנִי שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֵלֶּה וּכְאֹתָם: ׀

15. בְּנֵי גָד לְמִשְׁפַּחָתָם לְצִפּוֹן מִשְׁפַּחַת הַצִּפּוֹנִי לְחַגִּי מִשְׁפַּחַת הַחַגִּי לְשׁוּנֵי מִשְׁפַּחַת הַשׁוּנִי:

16. לְאֹנִי מִשְׁפַּחַת הָאֹנִי לְעָרִי מִשְׁפַּחַת הָעָרִי:

17. לְאֶרֹד מִשְׁפַּחַת הָאֶרֹדִי לְאַרְאֵלִי מִשְׁפַּחַת הָאַרְאֵלִי:

В. 10. ויהיו לנס. Das ist ein hochaufgestecktes Zeichen dem zur Orientierung, der einem bestimmten Ziele in einer bestimmten Richtung zu folgen hat. Dathan und Abiram's Untergang war eine solche hervorragende Gottesthat, allen denen zur Orientierung, die der Belehrung über die einzuschlagende oder zu vermeidende Lebensrichtung bedürfen. In der späteren hebräischen Sprache ist der Ausdruck נסים für alle zu unserer Belehrung geschehenen hervorragenden Gottesthaten sehr gebraucht.

В. 11. ובני קרח לא מהו. (siehe Kap. 17, 3).

В. 14. אלה משפחות השמעני. Oben bei der ersten Zählung, Kap. 1, 22, als noch die sittliche Ehre des simonischen Stammes unbefleckt war, steht der Begriff פקודים: פקדין, zweimal, um gleich bei dem zweiten Stamme zu sagen, daß er sowohl

5. Reuben, Israels Erstgeborener: Reubens Söhne: Chanoch, die Familie des chanochischen Zweiges, von Palu die Familie des paluischen Zweiges;

6. von Chezron die Familie des chezronischen Zweiges, von Karmi die Familie des karmischen Zweiges;

7. diese sind die Familien des reubenischen Stammes. Ihre Gezählten waren dreiundvierzigtausendsiebenhundertunddreißig.

8. Palus Söhne: Eliab,

9. und die Söhne Eliabs: Remuel, Dathan und Abiram. Es ist dies Dathan und Abiram, Berufene der Gemeinde, welche gegen Moise und Aharon mit der Gemeinde Korachs Streit erregt haben, als sie gegen Gott Streit erregten.

שנ. 5. ראובן בכור ישראל בני
ראובן חנוך משפחת חנוכי לפלוא
משפחת חנאני:

6. להזרן משפחת חזרוןי לקרמי
משפחת חרמי:

7. אלה משפחת הראובני והזנו
פתדיהם שושנה וארבעים אלף ושבע
מאות ושששים:

8. ובני פלוא אליאב:

9. ובני אליאב נמיאל ודבן
ואבירם היאדרון ואבירם ריאי
הגדה אשר הזו על משה ועל
אהרן בעדת קרח בהתקם על
יהוה:

wiederholt: וידבר וגו' אותם על ירדן ירהו und וידבר וגו' אותם בערכות מואב: Damit wäre dann der Zählung ein zweifacher Zweck erteilt: בערכות מואב in Beziehung zu dem in dieser Erzählung vorgegangenen Beereignis, wie wir bereits entwickelt, und: על ירדן ירהו mit Hinblick auf die bevorstehende Besitznahme von Palästina (siehe B. 53).

B. 5. משפחת החנוכי. Jeder Stamm teilte sich in mehrere Familienzweige, deren den Familiennamen gebende Ahnen bei den meisten die ersten Söhne des Stammvaters waren, nur daß sich bei einigen, wie dies ja noch mit Vornamen so häufig geschieht, die Namen etwas anders nuanzierten. Bei einigen wie bei Zebuda, Girschim und Benjamin bildeten auch die Enkel, bei Menasche selbst die Urenkel noch besondere Familienzweige. Daß, wie רמב"ן bemerkt, die Zahl der Familienzweige nicht von der größeren oder geringeren Volkszahl des Stammes bedingt war, ist z. B. aus dem Vergleich Benjamins und Dan's ersichtlich. Von Benjamin werden sieben besondere Familienzweige genannt, bei einer Bevölkerung von fünfundvierzigtausend, von Dan nur ein Familienzweig und er zählte vierundsechzigtausend.

B. 9. היא דהן ואבירם. Nach Baba Bathra 117 b sind alle an dem Aufstand Korachs Beteiligten bei der Verteilung des Landes als nicht existierend betrachtet worden, während die anderen מצרים יוצאי, selbst, wenn sie beim Einzuge in das Land bereits verstorben waren, als die eigentlichen Besitznehmer zu betrachten waren, unter welche das Land dergestalt zur Verteilung kam, daß die am Leben befindlichen aktiven Besitzergreifer des Landes dasselbe nur als deren Erben erhielten (siehe zu B. 53). עדה קרח לא היה להן חלק בארץ הבנים נטלו בכות אבי אביהן ובכות אבי אמותיהן רמב"ן dürfte aus diesem Grunde hier der Untergang Dathan und Abiram's erwähnt sein. — אישר הזו וגו': der Aufstand gegen Moises und Aharon war in Wahrheit ein Aufstand gegen Gott, und weil er das war, darum ותפחה וגו'.

2. Nehmet die Gesamtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Israels auf, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts nach dem Hause ihrer Väter, jeden in den Gesamtdienst Hinaustretenden in Israel.

3. Da sprach Mose und der Priester Elasar sie aus in den Öden Moabs, bei dem Garten von Jericho:

4. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, wie Gott Mose und Israels Söhnen, welche aus dem Lande Mizrajim gezogen waren, geboten hatte.

2. שָׂא אֶת־רֹאשׁ | כָּל־עַדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִכּוֹן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעַלָּה לְבֵית אֲבוֹתָם כְּלִיזָא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל:

3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֹתָם בְּעַרְבַת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר:

4. מִכּוֹן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעַלָּה כָּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַיּוֹצֵאִים מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

אבו, wie vor vierzig Jahren nach dem Auszug aus Mizrajim gezählt werden konnte, das war der Beweis, daß über die Vaterschaft keines Kindes in Israel ein Zweifel obwaltete, das war der Beweis, daß die Voraussetzweigung nur eine vereinzeltet Ausnahme bildete, daß aber dem über die jüdischen Häuser ausgesprochenen Prophetenworte: מדרש אספה ז' ט.) die volle Wirklichkeit entsprach (siehe

WB. 3 u. 4. וידבר וגו' אהם. Nicht das Wissen der Gesamtzahl, sondern das Benanntwerden eines jeden einzelnen nach seiner Abstammung, seiner Familien- und Stammesangehörigkeit für seine nationale Gesamtbestimmung als כִּי־יִצְאָ צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל, war das Wesentliche und gab jedem einzelnen das bewußtvolle Selbstgefühl seiner Bedeutung für seines Hauses, seiner Familie, seines Stammes Anteil an der Lösung der gemeinsamen nationalen Aufgabe. Was dort mit dem וְגו' כּוֹסֵפֶר שְׂמוֹה וְגו' ausführlich gesagt ist, das ist hier in dem Ausdruck וידבר איהם prägnant zusammengefaßt: sie sprachen jeden einzelnen besonders aus. Es war aber bei der Veranlassung, welche diese Zählung hervorrief, von besonderer Bedeutung, dieses Aussprechen eines jeden einzelnen deutlich zu bezeichnen, da ja eben in diesem „Aussprechen“ eines jeden einzelnen nach seiner Abstammung sich die geschlechtliche Reinheit der Familien dokumentierte, ein Grund, welcher auch wohl die gerade bei dieser Zählung hervorgehobene Nennung der Familien eines jeden Stammes motivieren dürfte.

Gewiß aber war dies „Aussprechen“ der sechsmalshunderttausend Individuen nicht das Geschäft zweier Männer, und auch hierbei Mose und Elasar, wie bei der ersten Zählung, von den נְשִׂאִים assistiert. Das וידבר heißt also nicht sowohl: sie sprachen aus, als: sie ließen aussprechen, brachten zum Ausspruch. Mose und Elasar waren nur die Anordnenden, und erklärt dies das: לֵאמֹר am Schlusse des Verses. Sie ordneten an, daß jeder vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, ganz nach der Anordnung der ersten Zählung, ausgesprochen werden sollte. Eigentümlich ist die Accentsetzung, die mit dem Ethnach auf מִיֵּאֵב dies bedeutungsvoll von וְגו' ירדן trennt. Es sind damit eigentlich zwei Sätze gebildet und das וידבר משה וגו' zu ירדן ירדו in Gedanken

Zurs; dieser war Völkerhaupt eines Vaterhauses in Midjan.

16. Gott sprach zu Moſche:

17. Die Midjaniten ſind zu befeinden und ſollt ihr ſie ſchlagen.

18. Denn ſie befeinden euch noch mit denſelben Ränken, die ſie gegen euch in betreff Peors geübt und zugleich wegen der midjanitiſchen Fürſtentochter Koſbi, ihrer Schweſter, welche am Tage der wegen Peor geweſenen Seuche erſchlagen worden.

Kap. 26. V. 1. Es war nach der Seuche:

Da ſagte Gott zu Moſche und zu Elazar, dem Sohne Aharons des Prieſters:

כָּזְבִי בֵת־צֹר רֹאשׁ אֲמוֹת בְּיַת־אָב
בְּמִדְיָן הוּא: פ

16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

17. צֹרֹר אֶת־הַמִּדְיָנִים וְהַבִּיתֵם

אוֹתָם:

18. כִּי־צָרְרִים הֵם לָכֶם בְּנַבְלֵיהֶם

אֲשֶׁר־נִכְלְוּ לָכֶם עַל־דְּבַר פְּעֹר וְעַל־

דְּבַר כָּזְבִי בֵת־נִשְׂאִי מִדְיָן אֲחֹתָם

הַמִּגַּפָּה בְּיוֹם־הַמִּגַּפָּה עַל־דְּבַר פְּעֹר:

כּו 1. וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּגַּפָּה פ

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאַל

אֵלְעֹד בְּנֹ־אֶהְרֹן הַכֹּהֵן לֵאמֹר:

אֲחֵי עֲזָרָאֵל

Rettung der Lebensseele ſeiner Nation, deren Treue gegen Gott und ſein Geſetz galt. — רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית אָב, hier iſt אָב einer der Stämme, in welchen die midjanitiſche Nation ſich verzweigte. Er war Oberhaupt eines dieſer Stämme, zugleich aber רֹאשׁ אֲמוֹת, ein bei den vereinigten Stämmen einflußreiches Haupt.

V. 17. צֹרֹר וְגו', eigentlich zuſammendrängen, zuſammendrücken, jemandes Kraft beſchränken. Den Midjaniten gebührt צֹרֹר, daß ihr ihre Macht brechet, und והִכִּיתֶם אֹתָם: und es wird euch noch die Aufgabe werden, einen Kriegszug gegen ſie anzuführen (ſiehe Kap. 31).

V. 18. כִּי צָרְרִים וְגו', denn ſie bedrohen euch noch mit feindlichem Verderben. So Haman, צֹרֹר הַיְהוּדִים (Eſther 8, 1). Sie ſetzen ihre Verführungskünſte, die ſie nur mit zu vielem Erfolg bereits geübt, noch gegen euch fort und unterſcheiden ſich da von den Moabitern, die, nachdem ſie einmal das Verderben über euch gebracht, von weiteren Verſuchen abſtehen. Die Midjaniter verharren aber noch in dieſer eurer Gottesehre und eurer Sittlichkeit drohenden Feindſeligkeit, und dieſe ihre euch bereits bewieſene Feindſeligkeit wird bei ihnen noch durch das beſondere Rachegefühl genährt, da ihre Fürſtentochter nicht in dem allgemeinen Sterben der Seuche, ſondern durch jüdiſche Menſchenhand gefallen iſt, und ſie „Blutrache“ für ihre „Schweſter“ nehmen zu müſſen glauben. Der Charakter אֲמוֹת רֹאשׁ des Vaters läßt die gefallene Koſbi als ihrer aller Schweſter betrachten.

Kap. 26. V. 1. וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּגַּפָּה. Das Kapitel ſchließt in der Mitte des Verſes nach einem Vorderſatz und beginnt mit dem Nachſatz einen neuen Abſchnitt, um zu veranſchaulichen, wie mit dem Hinſterben der Peorverfallenen einem neuen reinen Abſchnitte des Volkslebens wieder Raum gegeben war. Mit dem Anſterben der im geſchlechtlichen Peordienſt Entarteten leuchtete Iſrael wieder in dem angeſtammten Adel geſchlechtlicher Keinheit, wie der moabitische Prophet es vor der Peorverſührung geſchaut und wie dafür eine jede Zählung dieſes Volkes das ſprechendſte Dokument bot. Daher nach der מִגַּפָּה eine neue Volkszählung. Daß da ein jeder einzeln לבית

13. Und ihm und seinen ihm folgenden Nachkommen werde ein Bund ewigen Priestertums, dafür, daß er das Recht für seinen Gott zur Geltung gebracht und Sühne über Israels Sühne vollzogen.

14. Der Name des erschlagenen Israelmannes, der mit der Midjaniterin erschlagen worden, war: Simri, Sohn Salus, Fürst eines Vaterhauses des Simeonitischen Stammes.

15. Und der Name der erschlagenen midjanitischen Frau: Kosbi, Tochter

13. וְהָיְתָה לוֹ וּלְזָרְעוֹ אֶתְרֵי בְרִית
כְּהֵנֶת עוֹלָם פָּחַת אֲשֶׁר קָנִיא לְאֱלֹהֵיו
וַיִּבְכַּד עִלְ-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

14. וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמְּכֹה אֲשֶׁר
הָקָה אֶת-הַמְּדַבְּרִינִית וּמָרִי בֶן-סֻלּוֹא
נְשִׂיא בֵית-אָב לְשָׁמְעוֹנִי:

15. וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמְּדַבְּרִינִית

В. 13. והיהה לו וגו'. Als Pineas erzeugt wurde, war Elasar noch zu, daher trug Pineas bis jetzt nicht den Priestercharakter. Allein wie der Stamm Levi durch sein Auftreten beim Egel sich thatsächlich den Levitenrang errungen, dessen ihn sodann die ausdrückliche Erwählung würdigte, so hatte Pineas durch seine rettende That wahrhaft „den Weg weisend“, wahrhaft als „כהן“ sich im Volke bethätigt und in Thathandlung die sühnende Hingebung vollbracht, die symbolisch die עבודה des Priesters im Heiligtum vollbringt. Darum ward er nach solcher That zum Priester erhoben, und bewährte sich der ihm hier für ihn und seine ihm nachfolgenden Nachkommen erteilte ewige Priesterbund darin, daß alle Hohenpriester aus Pineas Geschlecht waren (siehe Chron. I. 5, 39—41) und auch die Hohenpriester des zweiten Tempels waren nach dem seine Nachkommen (siehe הויספד Joma 9 a). Pineas war übrigens auch selbst ein sehr lauges Leben beschieden. Noch zu den Zeiten des Attentats zu Gibeon (Nichter 20, 28) finden wir אהרן בן אלעזר בן פינהס als Hohenpriester bei der Bundeslade Gottes. Ja, nach einer Auffassung wäre Pineas identisch mit Eljahu, in dessen Auftreten für Gottes Sache in Israel ja ebenfalls der Pineasgeist walte, und der ja auch einst kommen wird, um durch Heilung des Bruches der Zeiten der Verwirklichung des שלום בריה auf Erden die Bahn zu ebnen, wenn die Zukunft von der Vergangenheit geklüftet ist und in der Gegenwart das junge Geschlecht und das alte Geschlecht einander den Rücken kehren, und es gelten wird, durch Wiederbringung des Horebgeistes des göttlichen Gesetzes den Bruch der Zeiten zu heilen. Lautet doch das letzte Wort des Propheten: וזכרו הורה משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ד' הגדול והנורא והשיב לב אבות הרה אנוכי שלח על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיה את הארץ הרה (Maleachi 3, 22—24).

В. 14. ושם איש ישראל (siehe zu В. 8). Die hochgestellte Persönlichkeit des Mannes, gegen welchen Pineas aufgetreten, erhöht noch die Bedeutung seiner hingebungs-vollen That, die, unbeirrt durch die etwaigen nachtheiligen Folgen für das eigene Interesse, nur die Gottesfurcht im Auge hatte. אשר הוכה את הכורנית: nur הכורנית, nur im Vollzug des Verbrechens war die Pineasthat eine ihm adelnde Großthat. Wäre sie nach vollzogenem Verbrechen geschehen, sie wäre ein gerichtlich zu bestrafender Mord gewesen (siehe Sanhedrin 82 a). — בישעה ביה אב ist hier gleichbedeutend mit בישעה, einer der Stammesfamilien, in welchen der Stamm sich abzwigte (siehe Lev. 26, 12).

В. 15. ושם האשה וגו', auch die Rücksicht auf die etwaige Feindschaft, die seine That für die Nation herbeiziehen konnte, durfte Pineas nicht zurückhalten, wo es die

בְּמִדְבַר כֹּה פִּינַחַם

den Mann Israels und das Weib in den Leib — und das Sterben ward gehemmt von Israels Söhnen.

9. Es waren aber die in dem Sterben Umgekommenen vierundzwanzigtausend.

10. Gott sprach zu Mose:

11. Pinechas, Sohn Eliahs, des Sohnes Aharons des Priesters, hat meinen Unwillen von Israels Söhnen abgewendet, indem er meine Rechtsforderung in ihrer Mitte zur Geltung gebracht, so daß Ich Israels Söhne nicht durch meine Rechtsforderung vernichtet.

יִשְׂרָאֵל וְאֶת־קִאֲשָׁה אֶל־קִבְּתָהּ
וְתִקְוָדָר הַמִּגְנָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

9. וַיְהִי הַמִּיתִים בַּמִּגְנָה אַרְבָּעָה
וְעִשְׂרִים אָלֶף: פ

10. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

11. פִּינַחַם בֶּן־אֵלִיָּזָר בֶּן־אֶהֱרֹן
הַכֹּהֵן הִשִּׁיב אֶת־חַמְתִּי מֵעַל בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל בְּתִלְוֹ אֶת־קִנְאָתִי בְּתוֹכְכֶם
וְלֹא־כָלִיתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
בְּקִנְאָתִי:

erceptionellen Vers 4 angeordneten Intervention der Gerichte. B. M. 4, 3 hin: *כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ד' אלהיו מקרבך*, wouach alle die dem Verfuhr Verfallenen durch Gottes Hand ihren Untergang gefunden.

B. 9. ארבעה ועשרים אלף. Bei Egel fielen nur dreitausend, und wenngleich außerdem auch dort noch Schuldige durch plötzlichen Tod starben, so scheint doch hier die Zahl der Gefallenen bedeutend größer gewesen zu sein. So greift ein Götzkult ansichweisender Sinnlichkeit unendlich weiter, als bloß metaphysische Götterverirrung.

פִּינַחַם.

B. 11. פינחם, das „י“ ist klein, ועירא, geschrieben. Es ist nicht unmöglich, daß sein ursprünglicher Name פנחם gewesen, seit diesem seinem Hervortreten jedoch seinem Namen das ׳ eingefügt worden, um פי נחם zu lauten, נחם, gleichbedeutend mit נהג, um damit zu sagen: „mein Mund, der Mund Gottes, hat ihn getrieben“, der reine Eifer für Gottes Wort war das Motiv seiner That, את קנאתי, (siehe 1. B. M. 26, 14 und 2. B. M. 20, 5). Bedeutsam ist בקנאו, der Form nach Viel, ohne Dagešch im Nun, also Kal-artig geschrieben. Während קנא im Viel, die Außernung, die Bethätigung der Rechtsforderung, deren man sich „annimmt“, bedeutet, würde קנא im Kal mehr die Gesinnung ausdrücken, die die Sache eines andern sich aneignet, sie zu „der seinigen“ macht, sie als die seinige beherrsigt, und sagte eben diese Kal-schreibweise hier, daß Pinechas That nicht ein bloß äußeres Hervorthun gewesen, sondern tief aus seiner innern Gesinnung entsprungen war, mit welcher er einen Verrat an Gottes Sache als einen Verrat an der eigenen fühlte.

בְּקִנְאוֹ גו' בְּתוֹכְכֶם וְלֹא כָלִיתִי גו'. Er hat mein Recht in der Mitte der Nation zur Geltung gebracht und damit die ganze Nation von dem Verderben gerettet, in welches sie unabweisbar verfallen wäre, wenn Ich mein Recht hätte zur Geltung bringen müssen. Wenn Gottes Sache keinen Annehmer in einem Menschenkreise hat, und so diesem Menschenkreise das Bewußtsein von dem Rechte verschwindet, welches Gott an ihn hat, so ist dieser Kreis Gott, und damit auch sich, seiner eigenen Zukunft verloren. Zumal nun der jüdische Menschenkreis, Israel, dessen ganze menschengeschichtliche Existenz

6. Und siehe, da kam ein Mann von Israels Söhnen und führte die Midjaniterin vor Moses Augen und die Augen der ganzen Gemeinde der Söhne Israels hin, und diese weinten am Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes.

7. Pinchas, Sohn Elasars, Sohn Aharons des Priesters, sah es, stand auf aus der Mitte der Gemeinde, nahm einen Speer in die Hand,

8. ging dem Manne Israels nach in den Altoven und durchbohrte beide,

6. וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וְנִקְרַב אֶל-אֶחָיו אֶת-הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּרְגֵזוּ כָּל-עַבְדֵי בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וַתִּהְיֶה כְּבִים פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

מספר. 7. וַיֵּרָא פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן סֹבֵב וְנָקַם בְּיָדוֹ הַתַּעֲדָה וַנִּקְחָה רַבֵּה בְּקֶדֶד:

8. וַיָּבֹא אַחֵר אִישׁ-יִשְׂרָאֵל אֶל-הַתַּעֲדָה וַיִּדְקַר אֶת-יְשִׁיבֹתָם אֶת אִישׁ

undzwanzig hatte, so waren auch während Israels Wanderung bestimmte Volksgruppen bestimmten Gerichten überwiesen (siehe 2. B. M. Kap. 18, 21), oder, nach Sanhedrin 35a ביה דינין להם, wurde hier ad hoc eine Verteilung des Volkes unter eine entsprechende Anzahl Gerichte vorgenommen. וְגַר אֲנִשְׁוּ וְגַר sind daher hier wohl diejenigen unter den einem jeden als Richter Überwiesenen. Es sollte also jedes Gericht aus der ihm als solchem untergeordneten Volkszahl die des Peerverbrechens Überwiesenen hinrichten. אִישׁ ist wohl nicht Einzelrichter, sondern der Gerichtspräsident, אב ביה דין, mit Zuziehung seines Kollegiums.

W. 6. וְהִנֵּה: bevor noch diese Anordnung zum Vollzug kam und während noch die Richter der Nation um Moses versammelt waren. אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל: wir erfahren aus W. 14, daß es ein Stammfürst war. Er wird hier jedoch nur als „ein Mann aus Israel“ bezeichnet, wohl nur, um das Folgende rein nur vom Standpunkt des „jüdischen Mannes“ auffassen zu lassen. So gewiß sein Verbrechen durch seinen Charakter als Fürst, der als Muster edler Sitteinheit voranleuchten sollte, nur um so gravierender erscheinen muß, und so gewiß die Pinchasthat um so größer erscheint, je höher im Range über ihm der Mann stand, an welchem er zum Rächer des Gesetzes wurde, und daher auch Verse 14 u. 15 sehr wohl der Rang des Mannes und des Weibes gemeldet wird: so gewiß beginnt das Verbrecherische des Verbrechens, das hier geübt und gerächt wurde, nicht erst mit dem Fürsten. Es ist der „jüdische Mann“, der „אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל“, der mit der „מִדְיָנִית“ Gott und sein Gesetz und Israel gehöhnt, und damit in flagranti den קַנְיָן, den Eiferern für Gott und sein Gesetz und Israel verfällt. הַבּוֹעֵל אֹתָהּ (Sanhedrin 82a).

וַיִּקְרַב: er brachte sie ganz eigentlich hin, um sie damit zu höhnen. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, und so auch W. 7 מִזֵּה הַתַּעֲדָה, ist wohl die Versammlung der zu Moses berufener Richter (siehe Sanhedrin 82a). — וְהִנֵּה בְּעֵינֵי: der Anblick hatte sie so schmerzlich überwältigt, daß sie Kraft und Besinnung zur Missethat nicht hatten.

W. 7. מִזֵּה הַתַּעֲדָה: er war wohl mit einer der um Moses versammelten Richter. — רָמָה verwandt mit רָמַת, Pfeil werfen, קָשָׁה רומי קשה (Ps. 18, 9), רָמַת: Wurffspiel.

W. 8. קָדַד von קָדַד: höhnten (siehe Kap. 22, 11), davon תַּקָּה, ein kleines Zeltgemach, nach Menachoth 31b oben enger als unten, noch in unserem „Altoven“ vorhanden. תַּקָּה, von der damit verwandten Wurzel קָדַד, wovon תַּקָּה, der Wagen, die Bauhöhle. — וַתִּעַזְרַם הַמַּנְפֶּסֶת und bedurfte es auch nicht weiter der Ausführung der

5. Da sagte Mose zu Israels Richtern: Richtet jeder diejenigen der ihm Überwiesenen hin, welche dem Peorbaal angeschlossen sind.

5. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל
הֲרִגוּ אִישׁ אֶת אֲנָשָׁיו הַנִּזְכָּדִים לְבַעַל
פְּעֹר:

'וגו' des Kap. 1, 17, wo bezeichnete Männer von Moses und Aharon zur mitwirkenden Assistenten bei Ausführung einer aufgetragenen Amtshandlung genommen werden. So sollte Moses hier als höchste Gesetzesautorität, als das verkörperte Sanhedrin — מִשְׁחָה בְּמִקְוֵם שִׁבְעִים וְהָר קָאִי (Sanhedrin 16 b) — alle die ראשי העם שרי, die zu Richtern eingesetzt waren (5. B. M. 1, 15 u. 16), zu seiner Assistenten nehmen und an allen, die dem פְּעֹר gedient, die vom Gesetze dem עֵזְרָא diktierte סְקִילָה = Strafe vollziehen, die für מִגְרָף וְעֹבֵד עֵזְרָא mit momentaner הִלִּיָה nach dem Tode verbunden war (Sanhedrin 46 b; — siehe zu 3. B. M. Kap. 20, 2).

הוֹקֵעַ אוֹהֶם לָד'. Daß in einem solchen Momente, wo in sinnlicher Ausschweifung ein großer Teil des Volkes dem Götzkult verfallen war, das Gotteswort an Moses nur אֹהֶם ohne nähere Angabe spricht, dürfte tief bezeichnend sein. Es sind eben die, von denen allein Moses Sinn in einem solchen Momente erfüllt war, erfüllt sein konnte, die Schuldigen, die sein Volk in einen solchen Abgrund stürzen.

Wir haben bereits 3. B. M. (daselbst) die Bedeutung der mit der סְקִילָה = Strafe der Verbrechen von מִגְרָף und עֹבֵד עֵזְרָא verbundenen העץ על הליה als eine prägnante Hervorhebung des Sinnes dieser Strafe begriffen. Wenn, glaubten wir, schon סְקִילָה an sich, ja eigentlich ein Töten durch den Erdboden, das damit bestrafte Verbrechen als ein solches bezeichnete, gegen welches sich gleichsam die Erde empört und dem Verbrecher keine Stätte gewährt, so wird diese Verworfenheit des Verbrechers bei dem Gipfel aller Verworfenheit noch durch הִלִּיָה zwischen Himmel und Erde einen Augenblick veranschaulicht, damit zu sagen, daß den מִגְרָף und עֹבֵד עֵזְרָא Himmel und Erde von sich weisen und ihm keine Stätte gewähren. Gerade diesen Begriff drückt aber der Ausdruck הוֹקֵעַ in treffendster Weise aus. יָקֵעַ erscheint nämlich als das verstärkte יָקֵעַ. יָקֵעַ heißt aber ruhelos sein, und ist somit יָקֵעַ, das momentane Aufhängen der Verbrecherteiche, der sprechendste Ausdruck für die absolute Stützelosigkeit, welcher das Verbrechen den Verbrecher verfallen sein lassen würde, wenn nicht eben die an ihm vollzogene Strafe ihm Sübne gewährte (siehe Sanhedrin 47 b).

וְהוֹקֵעַ אוֹהֶם לָד' damit wird der Forderung Gottes, der nur auf Reinheit des Sittenprinzips und des Gottesgedankens Israels Zukunft basiert, genügt, indem durch Ausscheidung der Verbrecher aus der Reihe irdischer Existenzen und tatsächliche Proklamierung des hohen Grades solcher Verworfenheit die Idee der Heiligkeit des Prinzips wieder aufgerichtet ist und „ד'“ Sein Verhältnis zu Israel wieder fortwalten lassen kann. נִגְדַת הַשְּׁמִיָה: das ganze kriminatrechtliche Verfahren der jüdischen Gesetzgebung, הַחֲלָה הַרִין, גְּמַר דִין, und auch die Strafvollziehung ist בְּיָוֶם, gehört in das helle, aufrechte, freie, sozialmenschliche Tagesleben. Es ist nicht Ausfluß eines nächtlich dunklen Rachegeistes. Es ist eine von der ihrer Selbst und ihrer Bestimmung sich bewußten Nation zu vollziehende, dem Gesetze und dem Verbrecher selbst Sübne bringende Handlung der Pflicht, darnach לָד' נִגְדַת הַשְּׁמִיָה, die Göttemform, statt des gewöhnlichen יָשִׁיב, spricht durchgreifend eine Rückkehr in ein früheres Verhältnis aus, das man nur ungern verlassen. So: יָשִׁיב לְמִקְוֵם (5. B. M. 20, 5 f.), יָשִׁיב לְבֵיתוֹ (Sam. I. 5, 11), יָשִׁיב עַל הָאָרֶץ (Pred. 12, 7) und יָשִׁיב.

B. 5. אֵל שׁוֹפְטֵי יִשְׂרָאֵל (siehe B. 4). וַיֹּאמֶר וְגו': wie später außer dem höchsten Tribunal von einundsiebzig jede größere Stadt ihr Kriminalgericht von drei-

3. Da schloß sich Izrael dem Peor-Baal an und Gottes Zorn ward rege wider Izrael.

4. Da jagte Gott zu Moſe: Nimm mit dir alle Häupter des Volkes und hänge ſie in Gegenwart der Sonne Gott hin, ſo wird Gottes rege gewordenener Zorn von Izrael ſich abwenden.

3. וַיִּצְטַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּגֹר וַיִּחַדְרֵהוּ יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל:

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח אֶת־כָּל־רֹאשֵׁי הָעָם וְהוֹקֵעַ אוֹתָם לִפְנֵי יְהוָה וְנָגַד הַשָּׁמַיִם וְיָשֵׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה מִיִּשְׂרָאֵל:

jümtliche Ausſchweifung anſtörte Verbrechen zu ſein und einer Göttermacht huldigende Hingebung wurde.

B. 3. וַיִּצְטַד יִשְׂרָאֵל. Es gab verſchiedene בעלים, vergötterte Gewalten. So einen בעל, einen Mitternachtsgott der Wüſte (2. B. M. 14, 1). Dem gegenüber einen בעל (32, 38) einen Gott der Wohnstätten und einen ברית בעל (Richter 8, 33) des Zusammenhaltens der Menſchen. Es gab auch einen בעל זבוב (Abn. II, 1) einen fliegengott, wahrſcheinlich einen Gott der Fäulnis, vergl. זבובי ברית (Pred. 10, 1), den man in Krankheiten über Leben und Tod interpellierte, und es gab auch einen בעל פֶּגֶר, einen Gott der Schamloſigkeit, dem durch ſchenloſe Hervortehrung des Viechiſchſten geſchützt wurde. Daher Moſes 9, 10 באו בעל פֶּגֶר וַיִּמְרוּ לַבַּשָּׂה, ſie kommen nach Baatpeor und „weichten ſich der Schande.“ — צַד־ ſiehe Kap. 19, 15. Der Peor-Kult iſt eine Illuſtration jenes Darwinismus, der ſeinen Triumph darin feiert, daß der Menſch zum Tier hinabſteigt und ſich ſeines göttlichen Adels entkleidet, ſich nur als ein höheres „Vieh“ begreifen lernt. וַיִּחַדְרֵהוּ אִף־יְהוָה. Damit war aber die allererſte Vorbedingung in Izrael vernichtet, auf welcher ſeine Zukunft vor Gott beruht. Es war damit Gottes Zorn wider Izrael hervorgerufen, der das Leben der unwürdig Gewordenen mit Vernichtung „trifft“ und כִּנְסָה (vergl. Kap. 17, 11 u. 12).

B. 4. וַיֹּאמֶר יְהוָה. Das Kriminalgericht des göttlichen Geſetzes beruht rein auf dem Anklageprozeß. Es hat das jüdiſche Gericht kein Recht zur Intervention, ſo lange die Anklage fehlt. Zu dieſer Anklage iſt aber kein öffentlicher Ankläger beſtellt, ſondern die ganze Nation in allen ihren ſelbſtändigen Männern iſt die Staatsanwaltschaft ihres jüdiſchen Geſetzes. Je zwei Männer aus dem Volke haben dem Verbrecher im Momente des Verbrechenſ das Geſetz und die geſetzliche Strafe vorzuhalten, und wenn gleichwohl das Verbrechen verübt worden, den von ihnen gewarnten Verbrecher vor die Richter zu führen und namens des Geſetzes deſſen Verſtrafung zu fordern, wie das ganze Verhältniß in der trefflichen Arbeit des Dr. Kaſtali Hirſch (Zeichnung, Jahrgang XII, S. 30 ff.) dargelegt iſt. Wenn alſo bei dieſem Vorgange nicht Zeugen die Schuldigen vor die Gerichte geführt, ſo hatten dieſe als Richter keine geſetzliche Befugnis zur Ausübung ihres Richteramtes. Allein, daß eben, bei einem ſo weit greifenden offenen Abfall vom Geſetze keine Männer aus dem Volke den Verbrechern warnend mit der Autorität des Geſetzes entgegengetreten und nach verübter Unthat die Schuldigen ergriffen und vor ihre geſetzlichen Richter geführt und damit dem Unſichgreifen des Unweſens Einhalt gethan, das eben machte jeden unthätig Zuſchauenden zum Mitverbrecher, riß das ganze Volk mit hinein, und darum hieß es: וַיִּחַדְרֵהוּ אִף־יְהוָה, und darum erteilte Gott hier an Moſes die Befugnis und damit die Verpflichtung zum ausnahmsweiſen richterlichen Einſchreiten — הוֹרָאָה שְׂעָה — der Gerichte. קָח אֶת כָּל־רֹאשֵׁי הָעָם, es ſind dieſe die im folgenden Verſe genannten יִשְׂרָאֵל. Dieſes קָח וְנָגַד entspricht ganz dem וַיִּקָּח מִשָּׁה

25. Darauf erkub sich Bileam, ging und lehrte zu seiner Heimat zurück, und auch Balak ging seines Weges.

Kap. 25. V. 1. Israel hatte sich niedergelassen in Schittim, da fing das Volk an unzüchtig zu den Töchtern Moabs hin abzufallen.

2. Sie luden das Volk ein zu den Opfermählern ihrer Götter, das Volk speiste mit und sie bückten sich ihren Göttern.

25. וַיָּקָם בִּלְעָם וַיָּלֶךְ וַיֵּשֶׁב לְמִקְוֵי
וְגַם בָּלָק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ: פ

כה 1. וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּשֵׁמִים וַיִּהְיֶה
הָעָם לְזוֹנוֹת אֵלֹהֵי בְנוֹת מוֹאָב:

2. וַתִּקְרְאוּ לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן
וַיֵּאָכֵל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹהֵיהֶן:

Sabakuf 2, 16) von קאה, lassen vielleicht als gemeinschaftliche Wurzel von צ, Schiff, und צה, Wüste: צאה, verwandt mit צעה, שאה, שהה, wovon auch צי, annehmen. Grundbedeutung wäre eine lange oder starke Bewegung zu einem Ziele, verwandt damit auch ווי und ויע: Bewegung und Schweiß. שהה chald.: lange verweilen, ohne zum Ziele zu kommen, säumen, שאה: seinen Sinn lange auf etwas richten, ohne das Erkenntnisziel zu erreichen, daher auch wüßt sein. צי etwas, dessen Überbringung lange Zeit erfordert, ein großes Geschenk. צעה: sich mit Nachdruck, mit besonderer Aufmerksamkeit bewegen, einerschreiten. צי ein Schiff, das weite, Ueberwindung von Schwierigkeiten erfordernde Reisen zu machen hat, ein großes Seeschiff. ציה: eine Gegend, in welcher man lange wandern und Schwierigkeiten überwinden muß, ehe man zu einem Ziele gelangt: eine Wüste.

כיהם (1. V. M. 10, 4) waren Nachkommen Zavan's. Die Ueberlieferung sieht in ihnen die attitalische Bevölkerung griechischer Abkunft, daher אשליא של יון Großgriechenland, und versteht unter כיהם die Römer. כיהם יד wäre dann die italienische Küste am Mittelmeer. עבר nach ח"א die Länder jenseits des Euphrats. Möglich, daß עבר alle die 1. V. M. 10, 26—30 genannten Jostaniden als Nachkommen Ebers begreift. יד כיהם יד wie ירדן יד (Kap. 13, 29). יד אשדוד (Josua 15, 45). Es kann auch כיהם מיד כיהם: von der Ritter Macht bedeuten. גם הוא bezieht sich wohl auf יד כיהם יד und wäre dann יד hier männlich gedacht, wie Jeches'k. 2, 9 והנה יד וגו' והנה בו וגו'.

Kap. 25. V. 1. Nicht fremdes Schwert, nicht fremder Fluch vermag Israel zu verderben. Nur es selber vermag Unglück über sich herbeizuziehen, indem es von Gott und seinem Gesetze abfällt. וישב וגו'. Es hatte sich, wie כ"ר bemerkt, nach den siegreichen Kämpfen mit Sichon und Og beutereich der behaglichen, genießenden Ruhe hingegeben. בששון nicht בששום. Die Gegend heißt השטים (Micha 6, 5). Es war also eine baumreiche, schattige Gegend, nach langer Wanderung im Sonnenbrand der Wüste eine sehr willkommene Last. — ויחל העם: ויחל גנאי, und bemerkt hierzu כ"ר, der Ausdruck העם komme nur bei einem tadelnden Bericht vor, während ישראל der Ausdruck bei einem rühmlichen Bericht sei. So: ויהי העם כמהאוננים (11, 1) ויחל העם ובכשה (21, 5), ויחל העם באלקים ובכשה (14, 11) u. s. w. — ויחל העם כלילה ההוא וגו': sie sungen an von der bisher bewährten sittlichen Pflichttreue abzufallen und sich den Töchtern Moabs hinzugeben. In diesem אף liegt schon, daß die Initiative von den Töchtern Moabs ausgegangen (siehe Kap. 25, 18 u. 31, 16 und oben zu Kap. 24, 14).

V. 2. והקראנה וגו'. Die von ihnen Verführten luden sie zu ihren Opfermählern und brachten sie endlich dazu, sich ihren Berggöttern hinzuwenden, in deren Kult

Völker Amalek und sein Ende — bis es ein Verlorenes wird.

21. Und er sah den Keniten, und hub seine Spruchrede an und sagte: Laß deinen Sitz urfest bleiben und baue in den Fels dein Nest,

22. denn wenn Kajan zur Zerstörung wird, wohin würde Aschur dich dann führen!

23. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Wehe! Wer bleibt leben, seitdem Gott es gründet!

24. Schiffe kommen vom Ritterstrand und schwächen Aschur und schwächen Eber und auch er — bis er ein Verlorener wird.

וַיֹּאמֶר רֵאשִׁית גּוֹיִם עִמָּלֶק וְאַחֲרָיו
עָדוּ אֲבָד:

21. וַיֹּרֵא אֶת־תְּהוֹמֵי וַיֵּצֵא קִשְׁלוֹ
וַיֹּאמֶר אִיזֶן קִשְׁפִּידוֹ וַיְשִׁים בְּסֶלֶע
קִנְיָד:

22. כִּי אִם־יִהְיֶה לְבַגֵּר לָנוּ עַד־
מָה אֲשִׁיר תִּשְׁבְּבָר:

23. וַיֵּצֵא קִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר אֹי מִי
יִהְיֶה קִשְׁמוֹ אֵל:

24. וַיָּצִים כִּנְד כְּתִים וַיִּנְנוּ אֲשִׁיר
וַיִּנְנוּ־גַבְרָ וְגַם־הוּא עָדוּ אֲבָד:

begonnen, וַאֲחֵרָיו und sein Ende lautet: עָדוּ אֲבָד, es verfolgt seine Bahn so lange, bis es ein völlig Verlorenes wird. Selbst sein Andenken schwindet aus dem Bewußtsein der Menschen.

21 u. 22. וַיֹּרֵא אֶת הַקֵּינִי וְגו'. Richter 4, 11 wird berichtet, daß ein von seinem Stammvater Kajan losgeloster Zweig, נַפְרַד בְּקִין, sich in Israels Mitte niedergelassen hatte und wegen dieser Abstammung קֵינִי genannt wurde. Es war dies der Zweig, zu welchem Moses Schwiegervater gehörte, unter dessen Vorgang sich dieser Anschluß an Israel vollzog (siehe oben zu Kap. 10, 29). Bileam mahnt ihn, diesen Anschluß an Israel und diese Niederlassung in dessen Mitte nicht zu verlassen. Er möge seine Niederlassung urfest und unveränderlich sein lassen, möge in diesen Fels hinein, den er einmal erwählt, sein Nest bauen und nicht wieder zu seinem Urstamm Kajan zurückkehren. Denn Kajan wird von Aschur vernichtet und in die Gefangenschaft fortgeführt werden. Kehrete er daher zu Kajan zurück, so verfiere er auch diesem Geschehe, und wohin würde er da in der Gefangenschaft verführt werden?! Diesem Geschehe entgeht er, wenn er in Israel bleibt. Scheint er doch, wie bereits zu Kap. 10, 29 bemerkt, selbst der über Israel kommenden assyrischen Macht nicht erlegen und ihr die Freiheit und Selbständigkeit erhalten geblieben zu sein. In Israel hat sich daher in Wahrheit sein כִּוְשׁ als אִיזֶן bewährt.

23. וְגו'. וְגַם־הוּא, Aschur steht hier femin. Wohl in Hinblick auf das sofort auch über Aschur zum Auspruch kommende Verhängnis.

21. 23. אֹי מִי יִהְיֶה בִּשְׂמוֹ אֵל: Vor der Gründung Israels durch Gott wird niemand seine dem eben damit zur Herrschaft gelangenden Prinzipie widerstrebende Selbständigkeit bewahren können. Mit dem gottgeleiteten Eintritt Israels in die Geschichte ist allem dieser Gottesabsicht Entgegenstehenden die Zukunft gekündigt.

24. וַיָּצִים כִּנְד (Zef. 33, 21) וְצִי אֲדִיר לֹא יַעֲבֹרנוּ (Zecheskel 30, 9) יִצֵּאוּ, ergiebt für צִים plur. מִלְּפָנֵי בְּצִים, die Wüste, und צִיִּים Wüstenbewoher. Analogien wie בִּי (die Bittpartikel) von פִּי, בִּוּרָה, בִּוּרָה מִי, אֲתָהּ in הִוָּה die Klage von בָּהָה, בָּהָה (siehe 1. B. M. 1, 2), פִּי, בָּהָה, פָּעָה, פָּחָה, קִי (in קִיקְלוֹן קִי

18. Und Edom geht an einen Herrn über, an einen Herrn über Seir, seine Feinde, und Israel wächst an Macht.

18. וְהָיָה אֲדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יִרְשָׁה
שֵׁעִיר אֲיִבּוֹ וַיִּשְׂרָאֵל עֵשָׂה חֵיל:

19. Er herrscht von Saakob aus, und das läßt das letzte verloren gehen aus den Städten.

19. וַיִּרְדּוּ מִיַּעֲקֹב וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד
מֵעִיר:

20. Er sah Amalek und hub seine Spruchrede an und sagte: Erstes der

20. וַיִּרְא אֶת-עַמְלֵק וַיִּשְׂא מִשְׁלוֹ

dieser Dualform bliebe unklar. Wir haben geglaubt, es als gleichbedeutend mit צוּר , wie צוּר von רוּם , das ja auch in וְרִאמָה (Zecharja 14, 5) und in רִאמֹה (Job 28, 18) das quieszierende ו in א übergehen läßt, somit wie $\text{הַפּוֹרוּהוּ לְדַלְהוּת}$ (Kön. I. 7, 50) Thürangel, als Repräsentant für Thüre, verstehen zu dürfen. Es stünde dieses dann in einem Begriffskreise mit dem folgenden 'וקרקר וגו'. וקרקר erscheint nämlich als Verdoppelungspielform von קיר, Mauer, und heißt: entmanern. So מִקְרַקֵר קִיר (Jes. 22, 2). שֵׁה בְנֵי שֵׁה sind die Nachkommen Seths. Es umfaßt diese Bezeichnung die ganze nachflutliche Welt, als Nachkommen Noas, des letzten fethischen Sprößlings. Der Sinn wäre: dieser von Jakob-Israel ausgehende, Scepter führende Stern wird Moabs Thore schlagen und alle Völker entmanern, d. h. vor der Macht seiner den Völkern den einzigen Weg zum Heile weisenden Lehre wird Moab keine Angeln mehr haben für Abschließungsthore: es wird sein Isolierungshochmuth aufhören und werden alle Menschen „mauerlos“ werden: materieller Machtaufbau wird keinen Schutz mehr gewähren und wird nicht mehr als das Schützende verehrt werden.

B. 18. $\text{וְהָיָה אֲדוֹם יִרְשָׁה}$: etwas was in den Besitz eines andern übergeht. Indem hier Edom neben שֵׁעִיר genannt und von beiden dasselbe prädicirt wird, so ist wohl unter אֲדוֹם die edomitische Macht und unter שֵׁעִיר deren ursprüngliches Stammland Seir zu verstehen. Jene reicht weiter als dieses. Die edomitische Macht, bis dahin die höchste nationale Macht, die keinen Herrn über sich hatte, wird יִרְשָׁה : erhält einen Herrn, wird herrneigen, und damit wechselt ihr Stammland Seir den Herrn, erhält einen andern, und beides, weil sie beide אֲיִבּוֹ , die Ueifeinde Jakob-Israel's sind. Und während so Seir-Edom die Selbstständigkeit verliert, erstarkt Israel zur einflußreichsten Macht. חֵיל עֵשָׂה חֵיל heißt sowohl das Schaffen, das Anjammeln von Kräften, wie $\text{כַּח לְעִשׂוֹה חֵיל}$ (5. B. M. 8, 19), als auch das Ausüben solcher Kräfte, wie חֵיל חֵיל (Ps. 18, 15). חֵיל : siehe 2. B. M. 18, 21.

B. 19. $\text{וַיִּרְדּוּ מִיַּעֲקֹב}$. Indem aber so gerade aus dem machtlosen „Jakob“ der Scepterthron ansteigt, vor dessen geistiger Hoheit alle materielle Macht und selbst das edomitische Scepter sich beugt, geht damit der letzte Rest einseitiger „Kulturvergötterung“ verloren, $\text{וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר}$. Indem nämlich hier עִיר ganz absolut steht, dürfte damit die Städtefutur bezeichnet sein, mit deren einseitiger, sich selbst genügender Entfaltung ja eben die menschenvergötternde Geschichtsentwicklung (1. B. M. 4, 17 und 11, 4) beginnt, die mit der endlichen Huldigung des Scepter führenden Sterns aus Jakob zum Abschluß kommen soll. So steht auch Jesaias 32, 14 n. 19 עִיר als Repräsentant einseitiger Kulturvergötterung überhaupt, und das gottschauende Lied jener Zeit lautet Jesaias 26, 1: $\text{עִיר עַל לְנֹו יִשׁוּעָה יִשִׁית הַיּוֹמָה הַזֶּה}$, unser ist eine unüberwindliche Stadt, denn Gotteshülfe setzt er statt Mauer und Wall!

B. 20. $\text{וַיִּרְא אֶת-עַמְלֵק וַיִּשְׂא מִשְׁלוֹ}$, das erste im Range; denn der Zeit nach war Moab älter. Es war auch das erste der Völker, das, völlig unprovocirt, den Kampf mit Israel

15. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam, den Beor seinen Sohn nennt, und es spricht der Mann geöffneten Auges,

16. spricht hörend Gottes Rede, und erkennend des Höchsten Sinnen. Was יְחִינִי schanen läßt, schaut er, hingefallen und doch Aug' enthüllt.

17. Ich sehe es, aber nicht jetzt, ich schaue es und nicht nahe: Es hat ein Stern von Jaakob seinen Weg angetreten und ein Scepter sich erhoben von Israel, der schlägt die Angeln Moabs und entmanert alle Söhne Zeths.

15. וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר נְאֻם בְּלָעַם
בְּנֵו בְעֵר וּנְאֻם הַגִּבּוֹר שֶׁתָּם הָעֵינַי:

16. נְאֻם שֶׁיַּע אֲמַרְיֵאל וַיִּדַע דַּעַת
עֲלוֹן מִחַוְהָ שְׂבִי יְחִינִי נִפְל וּגְלוֹי
עֵינָיִם:

17. אֲרָאֵנִי וְלֹא עִתָּה אֲשׁוּרְנֵנוּ וְלֹא
קְרוֹב דָּרָךְ בּוֹכֵב מִיַּגְעֹב וְקָם שֶׁבֶט
מִיִּשְׂרָאֵל וַיִּחַיֵּן בְּאֶתְי בּוֹאֵב וְמַרְקָר
כָּל־בְּנֵי־שֵׁת:

Volkes Stärke liege, ja, daß diese geschlechtliche Reinheit die Grundbedingung ihres nahen Verhältnisses zu Gott bilde. Was lag näher, als daß er ihm nun sagte: dein Volk wird einst von diesem Volke zu leiden haben, aber dies liegt noch in weiter Ferne. Für jetzt hast du von diesem Volke nichts zu fürchten, vielmehr weiß ich eben nach der uns gewordenen Offenbarung einen Rat, wie du es versuchen kannst, diesem dir verhassten Volke empfindlich wehe zu thun. Wir haben es soeben gehört, אלהיהם של אלו, שונא ויבה הוא, wie es Saubedrin 106 a heißt, der Gott dieses Volkes ist ein Feind jeder Unzucht, er ist der gerade Gegenfuß zum Peor. Gelingt es dir, sie zur sündlichen Ausschweifung zu verlocken, so führst du ihren Fall herbei, und den Versuch kannst du durch Töchter deines Volkes veranstalten (siehe folgendes Kapitel).

W. 15 u. 16. וַיִּשָּׂא וַיֹּאמֶר (siehe Verse 3 u. 4). Er spricht hier noch ידע דעה עליו von sich aus, weil, wie Ramban im Kommentar erläutert, er hier Ereignisse der allerfernsten Zeit offenbart, die in der Gegenwart nur noch bloße Gedanken des Höchsten sind.

W. 17. אֲרָאֵנִי: ich sehe es so klar, als ob es gegenwärtig wäre, obgleich es nicht jetzt vorgeht, vielmehr schaute ich in ferne Zeiten, von deren Ereignissen noch nichts nahe ist. Damit beschwichtigt er Balaks Befürchtung, als ob Israels wachsende Größe ihm und seinem Volke in nächster Gegenwart gefährlich werden könnte. Es schließt sich dies unmittelbar seiner letzten Äußerung Vers 14 an: אִשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעַם הַזֶּה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים.

וַיִּבְרְךְ מִיַּבֵּשׁ הַיָּבֵשׁ (Nichter 5, 20). Sterne sind Wegeweiser aus der Höhe für die Menschen auf Erden. וַיִּבְרְךְ הַרְבִּיבִים (Samuel 12, 3). Ein solcher der Menschheit ihren Weg weisender Stern wird aus dem bis dahin seiner Schwäche willen gering geachteten Jakob seine gottgeweihte Bahn antreten, וְקָם שֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל wird zugleich ein „Scepter“, er wird mit dem gebietenden Einfluß bekleidet sein. Aus Israel, dem die „Gottesherrschaft bekundenden und verbreitenden“ Volke, wird es zugleich als Scepter hervorgehen. Eben indem aus יַעֲקֹב שֶׁבֶט hervorgeht, wird es ja יִשְׂרָאֵל. Bileam steht aber im Geiste in der Gegenwart des Vollzugs dieses Ereignisses, daher: דָּרָךְ, nicht: יְדִירָךְ. —

וַיִּחַיֵּן פֶּאֶרֶי וְקָרָר וַיִּבְרְךְ. Die Bedeutung von פֶּאֶרֶי ist zweifelhaft. Der Form nach kann es nicht stat. constr. plur. von פֶּאֶרֶי sein. Man müßte sich denn einen dual. אֶפְרַיִם denken, von welchem פֶּאֶרֶי der stat. constr. wäre. Allein die Bedeutung

11. Nun flüchte dich zu deiner Heimat hin! Ich habe gedacht, ich werde dir große Ehre erweisen, siehe, aber Gott hat dich der Ehre entzogen.

11. וַעֲתָה בְּרַח־לְךָ אֶל־מִקְוֶיךָ
אֲמַרְתִּי בְּבֹד אֲבַבְדֶּךָ וְהִנֵּה בְּנִגְעֶךָ
יְהִיָּה לְכָבוֹד:

12. Da sagte Bileam zu Balak: Habe ich es nicht auch zu deinen Boten, die du zu mir gesandt hast, ausgesprochen:

12. וַיֹּאמֶר בְּלָעָם אֶל־בָּלָק הֲלֹא
גַם אֶל־מַלְאָכָיִךְ אֲשֶׁר־שָׁלַחְתָּ אֵלָי
דִּבַּרְתִּי לֹא־כִר:

13. Wenn Balak mir sein Haus voll Silber und Gold geben würde, könnte ich doch nicht über Gottes Wort hinausgehen, etwas Gutes oder Böses aus meinem Sinne zu thun, was Gott sprechen wird, das werde ich sprechen müssen.

13. אִם־יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֵא בֵיתִי
כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אֵיבֹל לְעֵבֵר אֶת־
פִּי וְהִנֵּה לְעֵשׂוֹת מִיְבֹה אוֹ רָעָה מִלְּפִי
אֲשֶׁר־יִדְבַר יְהוָה אִתּוֹ אֲדַבֵּר:

14. Nun, ich gehe zu meinem Volke. Komm, ich will dir einen Rat geben. Was dieses Volk deinem Volke thun wird, das wird erst am Ende der Tage sein.

שְׁבִיעִי. 14. וַעֲתָה הֲנַנִּי הוֹלֵךְ לְעַמִּי
לְכֹה אֵיעֲצֶנְךָ אֲשֶׁר וַעֲשֵׂה הָעָם הַזֶּה
לְעֵצֶךָ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים:

als Schlagen auf die Hüfte על ירך ספקה (Zirmija 31, 19) als Ausdruck des Schmerzes. Zugleich bedeutet es aber auch: genügen, befriedigen, עפר שמרון אס (Kön. I. 20, 10) u. s. w. und ist auch, insbesondere in der Mishna und im Talmud, der gewöhnliche Ausdruck für Zweifel. Es scheint das Händezusammen schlagen die Grundbedeutung zu sein. Eine die innere Fläche כף nach oben vorstreckende Hand, drückt das Bedürfnis des „Empfangens“ aus, ist daher ebenso Ausdruck des Verlangens nach einer materiellen, als nach einer intellektuellen Gabe, des Aufschlusses über etwas, der Antwort. Ein Schlag mit der hohlen Hand in diese verlangende hohle Hand einem Ereignis, einer Äußerung gegenüber, sagt: also das soll meinem Verlangen, meiner Frage, meiner Erwartung entsprechen! und ist somit Ausdruck des Erfraumens, eventuell des Entsetzens. Davon heißt dann כפס oder כפס überhaupt: etwas in eine hohle zum Empfangen gestreckte Hand legen, d. h. einem Verlangen genügen, ein Verlangen befriedigen. Die hohle Hand, statt sie auszustrecken, niederstrecken und an die eigene Hüfte oder Schenkel schlagen, drückt die Hoffnungslosigkeit aus: wir haben nichts mehr zu hoffen, zu erwerben. Endlich scheint כפס, das Schlagen einer Hand in die andere auch die völlige Gleichheit zweier Verhältnisse auszudrücken, so daß sie sich gegenseitig aufheben und nach keiner Seite einen Ausschlag zulassen, und daraus die Bedeutung: Zweifel hervorzugehen.

B. 14. לכה איעצך Kap. 31, 16 heißt es von den Midjanitinnen: הן הנה הן לבני ישראל, daß sie sich auf Bileams Anleitung den Söhnen Israels ergeben hatten, um sie zum Verrat an Gott im Peorfall zu veranlassen, ein Ereignis, das hier sofort nach Bileams Fortgang (Kap. 25) erzählt wird. Man bezieht daher gewiß mit Recht hierauf das איעצך womit Bileam ihm den Rat erteilte, der Israels Jugend zum Falle bringen sollte. Hatte doch eben in seiner letzten Spruchrede Bileam erklärt, daß gerade in der Peorfeier, in welcher Balak den letzten Versuch machte, eine schwache Seite an Israel zu erkunden, dieses

9. Kniet es dann, ruht es wie ein Löwe und wie ein Leopard — wer stört es auf! — Die dich segnen sind das Geseignete, und die dir fluchen, das Fluchbeladene selbst.

10. Da ward Balaks Zorn gegen Bileam rege, und er schlug seine Hände zusammen. Und Balak jagte zu Bileam: Meine Feinde zu verwünschen habe ich dich gerufen, und nun hast du sie gar gesegnet schon dreimal!

9. כָּרַע שָׁכֵב בְּאָרְצוֹ וּכְלָבִיא מִן יְקִימָנוּ כִּכְרִבִּיךָ בָרוּךְ וְאִבְרִיךָ אָרוּר:

10. וַיִּחַר-אַף בְּלֶק אֶל-בְּלָעָם וַיִּסְפֵּק אֶת-כַּפָּיו וַיֹּאמֶר בְּלֶק אֶל-בְּלָעָם לָקֵב אֶנְבִּי קְרֵאתֶיךָ וְהִנֵּה בְרַכְתָּ בָרוּךְ יְהִי שְׁלֹשׁ פְּעָמִים:

auch, der ihnen diesen mächtigen Aufschwung ferner verleiht, weil eben durch sie sein Sittengesetz wieder eine Stätte im Kreise der Menschen gewinnt. Sie besiegen Völker, oder vielmehr Gott läßt Völker vor ihnen schwinden, weil diese Völker שָׂרוּ sind, weil sie Feinde seines Sittengesetzes sind und ihm den Boden auf Erden streitig machen. Wird doch wiederholt (3. B. M. Kap. 18) in dem עֵרִוָה-Kapitel darauf hingewiesen, daß die kanaanitische Bevölkerung eben um ihrer sittlichen Ausschweifungen willen dem göttlichen Verhängnis erlag!

עֵצְמֵיהֶם יָרֵם. Wir haben zu 1. B. M. 19, 14 bemerkt, wie גָּרַם die Knochen nicht als das Feste, Starke, wie עֵצֵם, sondern als Glied und Gelenk bedeutet. עֵצֵם in Viel dürfte daher das Aufhören, Trennen der Gelenke, oder ihnen die Gelenkraft nehmen bedeuten. עֵצְמֵיהֶם יָרֵם hieß daher: alle ihre Stärke nützt ihnen Israel gegenüber nichts, vor Israel verlieren sie ihre Gelenkraft, „es macht, daß ihnen ihre עֵצְמוֹת nicht mehr als גְּרָמִים, als Mittel der Weiterbewegung dienen.“

וְהִצִּי יְמִינִי: und als Gottes Pfeile verwundet Israel, d. h. Israel ist die Waffe in Gottes Hand in seinem Kampf gegen שָׂרוּ, gegen die Feinde der Herrschaft seines Sittengesetzes auf Erden, und eben nur als Gottes Pfeil hat Israel die Völker besiegende Macht.

B. 9. כָּרַע שָׁכֵב וְגו'. und wenn es die Völker besiegt hat und seine friedliche Stellung in ihrer Mitte genommen hat, dann ruht es so Achtung gebietend, daß keiner es anzugreifen wagt.

מְבֹרָכֶיךָ בְרוּךְ וְגו'. Er blickt noch einmal auf Israel hin und spricht das große Wort: מְבֹרָכֶיךָ וְגו', das größte, das einst Gott über Abraham bei seiner ersten Erwählung (1. B. M. 12, 3) ausgesprochen und Biszah in seinem Segen (daselbst 27, 29) wiederholt hatte. Hier wie in der zuletzt zitierten Stelle steht מְבֹרָכֶיךָ und אֲרוּרֶיךָ im Plural, das Prädikat בְרוּךְ אֲרוּרֶיךָ im Singular. Es dürfte daher so zu fassen sein: alle diejenigen, die dich segnen, d. h. die dein Prinzip achten und durch Anschluß fördern, die sind das Geseignete, d. h. sie sind dasjenige, das von Gott Segen und Gedeihen zu erwarten hat, sie sind dasjenige, dem überhaupt unter Gottes Wahrung eine Zukunft winkt. Diejenigen aber, die dir fluchen, d. h. die dem durch dich im Menschenkreise zum Bewußtsein kommenden Prinzipie feind sind und ihm in dir den Untergang wünschen, אֲרוּרֶיךָ, die sind eben dasjenige, das selber den Fluch in sich trägt, dem überhaupt Gott den Untergang bestimmt hat, das keine Zukunft hat auf Gottes Erden.

B. 10. וַיִּסְפֵּק אֶת כַּפָּיו. וַיִּסְפֵּק und שָׁפַף kommt wie hier in der Bedeutung: die Hände zusammenschlagen, als Ausdruck des Erstannens und des Entsetzens vor. Auch

7. Das Wasser fließt aus Seinen Gimern, und Seine Saat ist an reicher Blut. — Darum wird höher als Agag sein König und erhebet sich sein Reich.

8. Der Gott, der es aus Mizrajim geführt, der ist ihm wie Reems aufsteigende Macht. Es verzehrt Völker, weil sie Seine Feinde sind, und entmarkt deren Gebein, und als Seine Pfeile verwundet es.

7. יתל-מים מִדְּלֹו וְרָעוּ בְּמִים
רָבִים וְגַם מֵאֲנַגּ מִלְּבוּ וְתִנְשֵׂא
מִלְּבָקָו:

8. אֵל מוֹצִיאָו מִמִּצְרַיִם כְּתוֹשֵׁפֶת
רָאָם לוֹ יֵאבֵל גּוֹיִם צָרוּ וְעַצְמוֹתֵיהֶם
יִגְרַם וְתִצְוּ יִמְחִיו:

mit der festen Zedernstärke, das Wohlthunende edler und adelnder Geistigkeit mit der Ausdauer und Kraft. — מר ומהלוח עם (Prov. 7, 17) מר אהלים וקנבין וקנבים מר אהלים כל ראשי בשמים (Hohel. 4, 14). Das ätherisch Geistige der אהלים und insbesondere die dadurch vergegenwärtigte geistige Begabung der Israeltgeslechter ist eine unmittelbare Gottespende, bedingt durch die Pflanzung nach Gottes Willen, daher: אהלים נטע ר' , und das Wasser, der Leben und Kraft bringende Quell, an welchem diese Menschenzeder wachsen.

V. 7. יתל מים מדליו, das Wasser fließt aus Gottes Gimern, und Seine Saat ist jeder Menschenkeim, der an diesen Strömen göttlicher belebungsquelle wird gesät — das ganze Geheimnis, das den Zelten und Wohnungen Jakob-Israels den Charakter des „Guten“ verleiht und das ganze in ihnen sich entwickelnde Leben zu einer solchen „segnenden und geeigneten“ Menschheitspflanzung gestattet, liegt gerade in dem Sittlichen, in der durchgreifenden Heiligung und Heiligkeit des geschlechtlichen Familienlebens, das, geweiht und gesielet gegen jeden Aufbruch sinnlicher Peorgemeinschaft, die Kraft der Menschen-saat als das Gott Eigenste und Heiligste achtet und jeden Menschenproß nur von Gott nach seiner Weisung, an den Quell Seiner Lehre und Seines Gesetzes, zu Seiner Verherrlichung, zu der Verwirklichung Seines Willens auf Erden gesät und gepflanzt sein läßt, wie dies eben schon der Anblick der nach Häusern, Familien und Stämmen um das gemeinsame Gottesheiligtum Seines Gesetzes gelagerten Zelte und Wohnungen Jakob-Israels — ישראל שכן לשבטיו — dem Beschauer anspricht. Und gerade in diesem Sittlichen des privatesten Geschlechts- und Familienlebens liegt Israels Siegeskraft und Unüberwindlichkeit nach außen. Weil יתל מים מדליו, weil Gottes Lebensordnungen die Gefäße sind, denen der Strom entfließt, an dessen Ufern der jüdische Menschengarten blüht, weil רעיו, weil jeder reine jüdische Menschenproß ein Erzeugnis dem göttlichen Gesetze untergeordneter Sinnlichkeit, darum steigt höher als Agag sein König, darum erhebt sich sein Reich, denn es ist eben der Sieg des göttlichen Sittengesetzes, die Hoheit des Gottesreichs auf Erden, die in jedem Siege Israels siegt und mit der Ausdehnung seines Reiches Herrschaft auf Erden gewinnt.

V. 8. אֵל מוֹצִיאָו וגו'. Allein eben diese menschliche Sittlichkeit der Geschlechter, dieses Freisein von גילוי עריות und jeder Peorwittlichkeit, war schon in Mizrajim der gemeinsame Erbadel der Söhne und Töchter Israels, und diese Gemeinsamkeit des sittlichen Geschlechtscharakters bildete schon damals ein starkes Band der „Einheit“, als noch äußerlich jede andere Bedingung einer Volksvereinigung fehlte. Der Gott, der um dieses ihres sittlichen Grundcharakters willen sie ertöfte, der ist es

3. und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam, den Beor seinen Sohn nennt, spricht der Mann geöffneten Auges.

4. Spricht, hörend Gottes Reden, der, was שדי schauen läßt, schaut, hingefallen und doch Aug' enthüllt:

5. Was sind deine Zelte, Jaakob, gut, deine Wohnungen, Israel!

6. Wie Bäche sind sie geneiget, wie Gärten an dem Strom; wie Holzbäume, die Gott gepflanzt, wie Cedern an Gewässer!

3. וישא קישלו ויאמר נאם בלעם
בנו בער ונאם הגבר שתם העיני:

4. נאם שפגע אמר ריאל אפר קתוח
שדי יהוה נפל וקלו עיניו:

5. מה טובי אהליך יעקב כששנתיד
ישראל:

6. בנהלים נטיו כגנת עליו נהר
כאהלים נטע יהוה בארזים עליו
מים:

22. 3 u. 4. וישא וגו'. Dieser רה אלקי scheint ihm selber ein neuer gewesen zu sein, darum ist er, wie keiner der Propheten Israels, zu allererst von sich voll und kann über die Beschreibung seines neuen Zustandes und seiner gehobenen geistigen Persönlichkeit nicht zu seinem eigentlichen Worte kommen. — נאם (siehe 1. B. M. S. 105).

— בני בעיר (vergl. Kap. 23, 18). Zaublerin 105 a wird der Ausdruck im entgegen-gesetzten Verhältnis, als wir geglaubt, gefaßt: אבני בני הוא לו בכביאות, Bileam, dessen Vater Beor sich als Sohn zu ihm verhält, der als Prophet den Vater überflügelt.

שהם. שמה kommt nur noch in der Mishna (Midda Zara 109 a) als Bedeutung von הבה vor: שהם יישיבים ויבהים יינים: כדי שישבו ויבהים יינים: שמה העין: er fühlt sich jetzt erst geöffneten Auges. מהוה שדי: das, was der über der Weltordnung Stehende, Maß und Ziel, Gesetz und Ordnung Setzende von dieser Seiner Weltordnung den Sterblichen sehen lassen will (siehe 1. B. M. S. 241). — נפל: der über ihn gekommene ארקים רה hat ihn überwältigt, aber er ist dabei גלוי עינים, sein Geist ist hell und wach.

22. 5 u. 6. מה טובי וגו'. Wie siehst du das Volk בעיר בעיר, war die Balaf-frage, wie steht es zur Menschheit, zur Sittlichkeit der Geschlechter? Das Lager „לשכטנו“, das er vor sich sah, die משבנות ישראל, die es ermöglichten, daß jedes Kind seinen Vater kennt, und nach der Vaterschaft sich Häuser und Familien und Stämme gruppieren — משפחה האב קרויה משפחה — das ist der Maßstab für die Sittlichkeit der Geschlechter.

מה טובי, wie „gut“, nicht: wie „schön“, wie gut, wie sehr dem Sittenideal und der wahren Wohlfahrt eines Volkes entsprechend sind deine „Häuser“, sie mögen flüchtige Wanderzelte „Jakobs“ sein, oder stolze, festere Wohnungen „Israels!“ (משבנות) vergl. 1. B. M. S. 32, 18). Israel's Familienstätten sind גנות וכוששנות משבנות. 48, 12; משבנות לדור ודור und selbst gesegnete „Gärten“. Jedes Haus und jeder Familienzweig führt Bach gleich den Segen leiblicher, geistiger und sittlicher Wohlfahrt auf jedes kommende Geschlecht hinab, und ist selbst in jeder seiner Gegenwart ein leiblich, geistig und sittlich gesegneter Menschen-garten. Sie sind in ihrer Gesondertheit in besonderer Eigentümlichkeit ihren Lauf nehmende Bäche, die aber alle wieder einem Strome ihre Erregenschaften zuführen, und sie sind gleichzeitig Gärten, die ihren Blüte- und Fruchtseggen einem gemeinsamen Strome ver-danken. Sie sind zu gleicher Zeit אהלים und ארזים, vereinigten die ätherische Aocwürze

30. Balak that also wie Bileam gesagt hatte und brachte einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

Kap. 24. B. 1. Bileam aber sah nun ein, daß in Gottes Augen es nur gut sei, Israel zu segnen, darum ging er nicht, wie wiederholt bisher, Ahnungen entgegen, sondern richtete sein Angesicht der Wüste zu.

2. Als da nun Bileam seine Augen erhob und Israel lagernd nach seinen Stämmen sah, da ward Gottes Geist auf ihn,

30. וַיַּעַל בְּרֶקֶב בְּאַשְׁרֵי אֹמֶר בְּלָעַם
וַיַּעַל בָּר וַאֲוִל בַּמִּזְבְּחֹתָיו:

כד 1. וַיִּרְא בְּלָעַם כִּי מִזֶּבֶעַ עֵינָיו
וַהֲיָה לְבָרְכָה אֶת־יִשְׂרָאֵל וְלֹא־תִקְרָה
בְּפִעַם־בְּפִעַם לְקִרְאתָהּ נְהַשְׁיִים וַתֵּצֵת
אֶל־הַמִּדְבָּר פָּנָיו:

2. וַיִּשָּׂא בְלָעַם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא
אֶת־יִשְׂרָאֵל שֹׁבֵן לְשַׁבְּטָיו וַהֲהִי עָלָיו
רוּחַ אֱלֹהִים:

sein, daß von dort aus es vielleicht Gott selbst gestatten dürfte, Verwünschung über es aussprechen zu lassen, — und er führte ihn zu der auf die Höhe hinaussehenden Spitze „vergötteter Schamlosigkeit“, das ist ja „Peor“, ein Kult, der die kerischste Seite der menschlichen Leiblichkeit den Göttern zuwendet und zum Menschen spricht: was träumst du von Keuschheit und höherem sittlichen Beruf, dein eigener Leib jagt dir, du seiest nicht besser und seiest zu nichts Höherem berufen, als das Vieh — — und hast dich dessen vor den Göttern nicht zu schämen! und sprach damit die Frage aus: Wie steht das Volk zur Keuschheit und zur geschlechtlichen Sittenheiligkeit, in welcher zuletzt die nationale Kraft und Blüte aller Nationen wurzelt.

Nicht mit Unrecht spricht das Wort der Weisen in מ"ר בעל היה בעל כסמים: מ"ר ובעל נחש יותר מבלעם שהיה נמשך אחריו כסומא למה הדבר דומה לאחד שיש בידו סכין ואינו מביר את הפרקים וחבירו מביר את הפרקים ואין בידו סכין כך היו שניהם 'רומין וכו'. Balak war noch mehr als Bileam eingeweicht in die Zaubers- und Ahnungskünste; dieser ließ sich von ihm wie ein Blinder zur rechten Stelle führen. Sie gleichen zweien, die eine Operation ausführen wollen, von denen der eine das Messer hat, aber der zu treffenden Gelenkstelle nicht kundig ist, der andere, der Kundige, aber das Messer nicht hat. So ließ sich Bileam von Balak die Stelle zeigen, wohin er die Schneide seines Wortes zu richten hatte.

Kap. 24. B. 1. וירא. Erst jetzt war der Nebel vollends von Bileams Sinn geschwunden, er glaubte nicht mehr, durch seine Magie einen unstimulierenden Einfluß auf Gottes Entschlüsse herbeiführen zu können. Was sein Mund Verse 9 u. 20 des vorigen Kapitels gesprochen, das war jetzt Wahrheit in seinem Herzen. Darum schaute er einfach von dem ihm durch Balak angewiesenen Standpunkt hinaus in die Wüste und wartete, ob Gott sich ferner seiner als Organ bedienen wollte.

B. 2. וישא וכו'. Als er aber seine Augen aufhub und Israel „לשבטיו“ in seinen nach Häusern und Familien gegliederten Stämmen gelagert sah, da sah er in diesem Aublick bereits die Antwort auf Balaks Frage gegeben vor sich, und „es kam auf ihn Gottes Geist“ — er war nicht, wie die ersten beiden Male, widerwilliges Organ der ihm in den Mund gelegten Worte Gottes; was er fortan spricht, spricht er im reinen Geist der Prophetie.

ein Löwe, der sich nicht niederlegt, bis er Sang verzehrt und Erschlagener Blut getrunken.

25. Da sagte Balak zu Bileam: Verwünschen sollst du es nicht, so solltest du es doch auch nicht segnen!

26. Bileam entgegnete aber und sagte zu Balak: Habe ich zu dir nicht gesprochen und gesagt: Alles, was Gott sprechen wird, das muß ich thun?

27. Da sagte Balak zu Bileam: Komme doch, ich will dich noch zu einem anderen Orte hinführen, vielleicht wird es in Gottes Augen recht sein, daß du es mir von dort verwünschest.

28. Balak führte Bileam zur Peorspitze, die auf die Öde hinausragt.

29. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

וְהִנָּשָׂא לֹא יִשָּׁבֵב עַד-יֵאבֵל מִרְחָק
וְדַם-חַלְלִים יִשְׁתָּה:

25. וַיֹּאמֶר בְּלָק אֶל-בִּלְעָם גַּם-
קֹב לֹא תִקְבְּנֵנו גַּם-בָּרַךְ לֹא תִבְרַכְנֵנו:

26. וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל-בְּלָק
חֵלֵא דִבְרַתִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כֹּל אֲשֶׁר-
יְדַבֵּר יְהוָה אֵתוֹ אֲנִישָׂה:

שְׂשִׁי (שְׂבִיעִי). 27. וַיֹּאמֶר בְּלָק אֶל-
בִּלְעָם לְכֹה-נָא אֶקְרָא אֶל-מְקוֹם
אַחַר אוֹלָי וַיִּשַׂר בְּעֵינָי הַאֱלֹהִים
וַקְרָבוּ לִי מִשָּׁם:

28. וַיִּקַּח בְּלָק אֶת-בִּלְעָם רֹאשׁ
הַפְּעֹר הַנִּשְׁעָרָה עַל-פְּנֵי הַיַּרְדֵּינִי:

29. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל-בְּלָק בְּנֵה
לִי בָוֶה שִׁבְעָה כִּזְבֹּחַת וְהִבֵּן לִי בָוֶה
שִׁבְעָה קָרִים וְשִׁבְעָה אֵיִם:

wird auf andere Weise zum Herrn seines Geschickes. Es hat nicht als גוי den Göttern, nicht als nationale Macht nach außen nationalen Mächten gegenüber seine Stellung zu erkämpfen und sicher zu stellen, הן עַם, durch die Erfüllung seiner sozialen Aufgabe im Innern, indem es still seinem Gotte dienend nur sich selber lebt, durch das, was es als עַם erfüllt, wird es zugleich leopardenföhrig und löwenmächtig nach außen, und mit seinen sozialen Tugenden überwindet es die Welt, — לא ist eine weitere Ausföhrung der Löwenmacht, die eben Jakob-Israel auf dem Wege friedlicher, sittlich sozialer Energien erreicht. Subjekt zu יִשָּׁבֵב ist אֵרִי.

W. 28. Von במִּית הַבְּעֵל und צִוִּים שְׂדֵה, vom Standpunkt des physisch Materiellen und vom Standpunkt des göttlich Heiligen war Israel Balak unangreifbar erschienen. Es kann aber eine Nation mit allen physischen und geistigen Gaben reich gesegnet sein und doch unrettbar ihrem Untergange zueilen; es kann sie das Geschick mit allen Gütern, die der Himmel zu verleihen hat, mit allen physischen und geistigen Reichthümern überschütten, und es nährt die Nation selbst einen Wurmfräß im Innern, der all den Segen in Unsegen verkehrt und sie zuletzt wie unwürdig so auch unfähig macht, Segen zu empfangen und zu erhalten und dieser Wurmfräß heißt: Sittenlosigkeit, heißt schamlose Hingebung an anschwefende Simullichkeit.

Nachdem Balak daher von במִּית הַבְּעֵל und צִוִּים שְׂדֵה vergebens nach einer schwachen Seite des ihm verhassten Volkes hatte ausblicken lassen, sprach er: לְכֹה נָא וְגו' (vergl. W. 13 וְגו' נָא וְגו' לִי) ich möchte doch noch einen Versuch machen, komme doch und lasse dich noch nach einem anderen Standpunkte hinführen, es kann doch noch immer

22. Der Gott, der sie aus Mizrajim geführt, der ist ihm wie Keem's aufsteigende Macht.

22. אֵל מוֹצִיאֵם מִמִּצְרַיִם בְּהוֹצֵאתָ רָאִם קוֹ:

23. Denn nicht der Ahnung bedarfs in Jaacob, des Zaubers nicht in Zisrael. In diesem Augenblick wird Jaacob und Zisrael mitgeteilt, was hier Gott gewirkt!

23. כִּי לֹא-נִחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא-קָדַם בְּיִשְׂרָאֵל בְּלִית יַאֲמֵר לְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל כֹּה-פָּגַל אֵל:

24. Siehe, als Volksverein steht wie ein Leopard es auf und erhebt sich wie

24. הֲוֹצֵאִם בְּלִבְיַא יְקוּם וּבְאֲרֵי

Klangton zum Ausdruck und Wecker dient. So ורא פני בהרועה (Job 33, 26) ואזכהה (Ps. 27, 6). Es bezeichnet Gott gegenüber die von dem überwältigenden Gedanken seiner Größe erzeugte, sich ihm völlig unterordnende Huldigung des Gemütes. Hier heißt es nun: Gott ist mit ihm, und in ihm ist nichts als Königshuldigung, d. h. es huldigt ihm als König und diese Huldigung erfüllt sein ganzes Innere. Es kann auch Konjunktivbindung sein: Gott ist mit ihm, weil seine Königshuldigung in ihm ist.

B. 22. אל מוציאם וגו'. In Mizrajim waren sie noch eine zusammenhanglos niedergehaltene „Vielheit“, und in dieser zu jeder Selbsthilfe machtlosen Vielheit hat Gott sie aus Mizrajim geführt und zu einem Volke „geeint“. Der Gott, der so ohne ihr Zutun ihre Befreiung bewirkt hat, das ist auch der Gott, der auch ohne ihr Zutun sie weiter zur ganzen Höhe der Macht und Selbständigkeit führt, das verleiht diesem Volke einen so furchtbaren, Keem gleichen Machtaufschwung. Es hat diese Macht nicht zu suchen, hat dazu nicht ans sich physische und geistige Hebel anzusetzen, sie wird ihm von Gott bereitet entgegengebracht. Gott will sie mächtig und groß und fordert von ihnen nur הרועה מלך: Königshuldigung, die sich in Sichfestschalten von jedem ון, von Mißbrauch des von Gott Gewährten bethätigt.

העופות, von עף identisch mit עף und עף (siehe 1. B. M. S. 23 u. 126), bezeichnet ein stetiges Hinanstreben zur Höhe. Daher הרים העופות das Hinanstreben der Berge, im Gegensatz zu ארץ ארץ, den Tiefen der Erde (Ps. 95, 4).

B. 23. כי לא נחש וגו'. Denn der וצוים-Weisheit, die du in diesem Volke suchst und nach deren Vorhandensein du Erfolg oder Nichterfolg deiner künftigen Machtstellung ermeßen zu können wäxnst, jener Weisheit, die mit „Ahnungen“ aus Dunkeln ins Dunkle tappt und mit Menschenmacht überragender „Zauberpräntension“ die Gänge des Geschickes zu beliebiger Gunst zu bannen vorgiebt, — dieser, von der Ratlosigkeit menschlicher Ohnmacht getragenen Künste bedarf Jaacob-Israel nicht. Nicht auf „Ahnungen“ lauscht Jaacob in seiner Not, nicht einer „Zauberkunst“ verdankt Israel seine Größe — in diesem Augenblick, wo wir hier zusammen reden und der völligen Ohnmacht unseres Beginmens gegen dieses Gottesvolk vor Gott inne werden, wird diesem Volke bereits offenbart, was hier bei uns Gott gewirkt und ihm mitgeteilt, auf daß es als Jaacob es begreife und als Israel nie vergesse.

Statt des armisgeligen נחש und קדם=Behelfes unserer dunkeln וצוים-Weisheit, erhält Jaacob-Israel ungeführt das helle klare Gotteswort.

נחש (siehe 1. B. M. S. 505). — קדם (dasselbst S. 174). — וכעת לא כעת וכו' (Nichter 13, 23).

B. 24. הן עם וגו'. Jaacob-Israel bedarf unserer וצוים-Wissenschaft nicht. Es bedarf der נחשים nicht, es ist seiner Zukunft sicher. Es bedarf der כסבים nicht, es

19. Nicht ein Menich ist Gott, daß er täusche, ein Adamssohn, daß er Seinen Sinn ändere. Er hätte verheissen und vollbrächte es nicht, und er hat gesprochen und sollte es nicht aufrecht halten!?

20. Siehe, Segen habe ich empfangen, Er hat gesegnet, ich werde es nicht ändern!

21. Er hat keinen Machtmißbrauch in Jaakob geschaut, darum hat er kein Unglück in Jsrael gesehen, Gott, sein Gott ist mit ihm und Königshuldigung in ihm.

19. לֹא אִישׁ אֶל וַיִּבְרַךְ וַיִּבְרַךְ
וַיְהַבְתֶּם הַדְּוָי אֲמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדַבָּר
וְלֹא יִסְבְּחֶנָּה:

20. הִנֵּה בִרְךָ לְקַחְתִּי וּבִרְךָ וְלֹא
אֲשַׁבְּחֶנָּה:

21. לֹא־הִבִּיט אֵינָן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־
רָאָה עַיִן בְּיִשְׂרָאֵל וְהָיָה אֱלֹהָיו
עִמּוֹ וְהִרְוַעַת נִקְרָא בּוֹ:

B. 19. לֹא אִישׁ וְגו', Gott hat mir sofort deinem ersten Anjinnen gegenüber von diesem Volke gesagt, בִּי בִרְךָ הוּא, daß es gesegnet sei. Gott spricht nicht in zweideutiger Trakelrede. Wenn Gott von etwas ansagt: es ist gesegnet, dann ist es gesegnet, dann hat es keine Seite, die dem Unsegnen zugänglich wäre. Und wenn Gott einmal gesagt hat הַעַם אֵת הַדְּוָי, so ändert er hintennach nicht seinen Sinn und giebt Erlaubnis zum Gegenteil. וַיְהַבְתֶּם (siehe 1. B. M. zu Kap. 6, 6). הַדְּוָי אֲמַר וְגו'. Schon indem er gesprochen הוּא בִרְךָ, hat er dem Volke Segen zugesagt, und was er zugesagt, sollte Er nicht vollbringen? וְדַבָּר ist Fortsetzung der Frage: und wenn Er etwas ausgesprochen, wenn auch darin keine Zusage an einen andern läge, wenn es auch nur ein absoluter Ausspruch wäre, sollte Er es nicht aufrecht halten? Ein solcher Ausspruch ist sein: הוּא אִישׁ, mit welchem er mein Fluchen verboten oder verneint hat.

B. 20. הִנֵּה וְגו' ich habe die Aufgabe, die Fähigkeit erhalten. So heißt ja לְקַח die Lehre von Zeiten des aufstrebenden Schülers. Und siehe, auch jetzt ist mir Segen als Aufgabe geworden, וּבִרְךָ und er hat überhaupt, und mit dem mir erteilten Auftrag im besondern, das Volk bereits gesegnet. Mein Mund bringt nur zum Ausdruck das, was er bereits vollzogen hat. Ich kann daran nichts ändern.

B. 21. לֹא הִבִּיט וְגו' giebt die Motive an, warum Gott dieses Volk gesegnet hat. אֵינָן ist Mißbrauch von אִין, von Kraft und Vermögen (siehe 1. B. M. S. 345). Ehe Gott ein Volk segnet, prüft Gott, ob das Volk auch das ihm zu verleihende אִין mißbrauchen werde. Ehe Gott Jakob אִין zugesagt, um es damit zu יִשְׂרָאֵל zu erheben, hat Gott geprüft, ob er dieses אִין zu אֵינָן mißbrauchen werde; בִּיעֶבֶב לא הִבִּיט אֵינָן וְגו' hat er Jakob keinen Mißbrauch der ihm zu verleihenden Größe vorausgeschaut, darum hat er kein Unglück in Jsrael gesehen, d. h. darum sah er keine Notwendigkeit, keine Veranlassung zu עַיִן, zu Mühseligkeit, zur Herabstimmung des Übermutes durch Mühen, durch schweren und oft vergeblichen Ankampf gegen Hindernisse des Gedeihens, denn das ist עַיִן (siehe 1. B. M. S. 483). Er hat kein Unglück in Jsrael gesehen (das er durch meinen Mund hätte verüben lassen sollen).

וְגו' אֱלֹהָיו עִמּוֹ, ד', der unsichtbare Eine, den auch wir aus unserer Heimat als den Urquell alles Seins und Werdens und als den Gebieter über Himmel und Erde kennen, der ist אֱלֹהָיו, ist der besondere Eigner, Lenker und Leiter dieses Volkes in Geschick und That, dieser ist als sein Gott mit ihm, steht ihm bei und geleitet es auf seiner Wanderung durch die Zeiten — וְהִרְוַעַת מִלֶּךְ בּוֹ, der erschütternde Klangton, ist auch die erschütterte, in tiefer bebender Schen erregte Gemüthsstimmung, welcher jener

15. Und er sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer und ich will mich dorthin der Fügung hingeben.

16. Da fügte Gott sich zu Bileam und legte ein Wort in seinen Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und also sollst du sprechen.

17. Er kam zu ihm und fand ihn stehend bei seinem Emporopfer und Balaks Fürsten bei ihm. Da sagte ihm Balak: Was hat Gott gesprochen?

18. Da hob er seine Spruchrede an und sagte: Stehe auf, Balak, und höre, neig' dein Ohr zu mir heran, den Zippor seinen Sohn nennt.

15. וַיֹּאמֶר אֶל־בָּלָק הֲתִנָּבֵא בָּהּ
עַל־עֲלֹתֶיךָ וְאֶנְכִי אֶתְּרָה בָּהּ:

16. וַיִּקַּר יְהוָה אֶל־בִּלְעָם וַיִּשֶׂם
דָּבָר בְּפִיו וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלָק
וְכֵן תְּדַבֵּר:

17. וַיָּבֵא אֵלָיו וְהוּוּ נֹבֵא עַל־עֲלָתוֹ
וַיִּשְׂרִי כִמְאֵב אִתּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ בָּלָק
מַה־דָּבָר יְהוָה:

18. וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר קוּם בָּלָק
וַיִּשְׁמָע הַאָזְנוֹתָ עָדֵי בְנוֹ צִפּוֹר:

er ihn zu **צופים**, dem „Seher- und Wächter“-Felde und führte ihn dort die Anhöhe hinan. Als zweite Bedingung erschien ihm Intelligenz, Anteil an nationaler geistiger Begabung, und zwar jener geistigen Begabung, die sich in geistig Ausgewählten der Nation zu der in den Rat der Götter einblickenden, die Zukunft ersehenden, die Ereignisse vor ihrem Entstehen voraussichtlich erfassenden und meisterten Seher- und Wächterkraft potenziert, und es war damit an Bileam die Frage gestellt: wie sieht dieses Volk zu der das Schicksal der Nationen entscheidenden, mit Einsicht, Vorsicht, Voraus-
sicht und Zauber macht die Geschichte bezwingenden geistigen Begabung? Bietet diese, die **צופים**=Seite, keine Blöße, die eine Schwächung seiner Zukunft zuläßt? — Und wieder baute er sieben Altäre und richtete im **פר**= und **אל**=Emporopfer die Frage an die über „That und Geschick“ der Sterblichen urteilende eine unsichtbare Gottheit in der Höhe.

B. 15. וַיֹּאמֶר כֹּה. אַתְּרָה כֹּה, ההינב כה. Vergl. ויפן כה ובה (2. B. M. 2, 12), wo auch כה als räumliche Modalität vorkommt. אַתְּרָה: ich will mich, mit Aufgebung aller Selbstbestimmung, dem „Gottesrause“, der göttlichen Fügung überlassen.

B. 17. וישרי כמאב, וישרי כמאב, וישרי כמאב, nicht שרי כמאב wie B. 6. Nach dem ersten mißlungenen Versuch hatten sich bereits mehrere entfernt.

B. 18. וישא משלו וגו'. Balak hatte ihn aufgefordert, von der **צופים**=Seite (B. 14) eine Schwäche des Volkes zu erpähen. Dagegen erhebt Bileam sein „Verschwörwort“ und spricht: קום בלק u. s. w. Stehe auf, Balak! Du hast nach der götternahen Geistigkeit dieses Volkes gefragt, du hast aufzusehen vor dem, was ich dir von ihm zu berichten habe. Balak und Zippor dürften beide eingeweiht gewesen sein in die aramäische **צופים**=Weisheit. In der Aufforderung: וישמע האזינה עדי בנו צפור spricht sich von vornherein der ganze Abstand aus, in welchem die hier zum Ausdruck kommen sollende geistige Stufe Israets die aramäischen Zophim überragt. „Du wirst Respekt haben müssen, Balak, und wirst zu hören bekommen, wovon dein Vater, dessen würdiger Sohn und Schüler du doch bist, keine Ahnung gehabt.“ וישמע האזינה עדי: es lohnt sich der Mühe, mir ganz aufmerksam dein Ohr zuzuneigen. בנו צפור, wohl: Zippor nennt dich gern seinen Sohn.

13. Da sagte Balak zu ihm: Komme mit mir zu einem anderen Orte, von wo aus du es sehen kannst. Jedoch nur einen Teil von ihm wirst du sehen, ganz wirst du es nicht sehen, und verwünsche es mir von dort.

14. Er nahm ihn hin zu dem Felde der Seher, den Gipfel der Anhöhe hinan. Er baute sieben Altäre und brachte als Emporopfer einen Stier und einen Widder auf jeden Altar.

המשיח. 13. וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּלַק לֵךְ-
 לָא אֲרִי אֶל־צִקְלוֹם אַחֲרָי אֲשֶׁר תִּרְאֶנּוּ
 כִּישָׁם אֲבָם קִצְהוּ תִרְאֶה וְכָלוּ לֹא
 תִרְאֶה וְהִקְנִיתִי כִישָׁם:

14. וַתִּקְהֵלוּ שִׁבְעָה צִבְיִים אֶל־רֹאשׁ
 הַמִּקְבָּלָה וַיִּבֶן שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וַיַּעַל
 כֶּבֶד וְאַיִל בְּכִלְבָּם:

der Bestimmung entsprechen, für welche überhaupt Menschen „Menschen“ sind, und dieser Bestimmung ohne Abweichung in „gerader“ Linie zustreben.

Fassen wir diese erste „Spruchrede“ Bileams zusammen, so hatte er damit auf die durchaus spezifische Verschiedenheit Israels von allen anderen völkergeschichtlichen Erscheinungen hinzuweisen und Balak zu sagen, daß dieses Volkes Zukunft durchaus von allen den physisch-materiellen Voraussetzungen unabhängig ist, welche das Gedeihen anderer Völker bedingen, und daher auch von all den schädlichen Einflüssen unerreikbaar ist, denen die Wohlfahrt anderer Völker erliegen könnte. Zudem aber damit sein Wort die Beurteilung der Völkerwohlfahrt überhaupt von dem Prinzipium abhängig macht, aus welchem sie ihr Gedeihen schöpfen, so ist seine Rede ein wahrhaftes *כישל*, ein über den konkreten Einzelfall hinübergreifender, an dem konkreten einzelnen die „allgemeingültige“ Wahrheit zum Bewußtsein bringender Ausdruck.

22. 13 u. 14. Balak hatte ihn zuerst zu den *במזר הבצל* hingeführt, jetzt führte er ihn zu dem *שדה ציבים*, und als auch hier seine Absicht ins Gegenteil ausging, versuchte er es vom *ראש המצפור* hinab (22. 28). Vergleichen wir die Benennungen dieser drei Standörter unter einander und zu den Reden, die von ihnen aus Balak als Erwiderung auf sein Verlangen hören mußte, so dürfte Balak mit jeder dieser Örtlichkeiten und ihrem Wechsel Bileam immer einen besonderen Gesichtspunkt angegeben haben, von welchem aus er die Verwünschung des Volkes versuchen sollte, und daher nach jedem mißlungenen Versuche immer mit dem Standpunkt wechselte.

בעל, *צופים*, *פער*, das dürften überhaupt die drei mächtigsten Potenzen sein, welche in der Anschauung eines Balak über das Wohl und Weh der Nationen entscheiden.

בעל: Baal erscheint als die allgemeinste kanaanitische Gottheit, die höchste „Naturgewalt“, unter deren Einfluß alles physische Gedeihen und Wüthen materieller Volkshuft stand. Nach *Aboda Sara Jerusalemi III, 6* *וְכִי רַב בָּשָׁם רַב וְכִי רַב הָיָא בְּרַ גִּירָתָא בְּרַ גִּירָתָא* war er in der Darstellung identisch mit dem Phallus, dem Symbol der zeugenden Naturkraft (auch Name und Begriff *בעל*, *פער* Phal dürfte identisch sein). Die erste Bedingung nationaler Zukunft war nach Balaks Anschauung die Gunst des „Baal“, die Gunst der über materielles Wachsen und Verkümmern entscheidenden Naturgewalt, und indem er Bileam zu den Baalsanhöhen führte, stellte er ihm die Frage: wie sieht dieses Volk von seiner materiellen Seite zu der Gunst der hierüber gebietenden Göttermacht, kann es von dieser Seite nicht in seinem Gedeihen gehemmt werden? Nachdem Bileam ihm diese Frage verneint hatte, weil eine unter Baals Einfluß gedeihende *עשר*- und *רביעה*-Größe überhaupt nicht zu den Grundbedingungen jüdisch-nationaler Existenz zähle, führte

9. Denn von Berggipfel sehe ich's und von Hügeln schau ich's, das ist ein Volk, gesondert wird es wohnen, und unter die Völker sich nicht rechnen.

9. כִּי־מֵרֹאשׁ צְרִימִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְּבֻעֵית
אֲשִׁירֵנוּ הַדָּגִים לְכַדָּד יִשְׁכֵּן וּבְגוּמִים
לֹא יִתְחַשְׁבּוּ:

10. Wer zählt denn den Staub von Jaakob, und die Zahl der tierischen Geburten Jisraels! Sterben möchte ich selber den Tod der Geraden und mein Ende sei wie seines!

10. כִּי מִנְהָ עֵפֶר יַעֲקֹב וּמִסְפַּר
אֲתֵּרְבַּע יִשְׂרָאֵל הַחַיִּת נַפְשֵׁי כּוֹת
יִשְׂרָיִם וְהָתִי אֲחֵרֵתִי כָקֵהוּ:

11. Da sagte Balak zu Bileam: Was hast du mir gethan! Meine Feinde zu verwünschen habe ich dich geholt, und nun hast du sie gar gesegnet!

11. וַיֹּאמֶר בְּלָק אֶל־בִּלְעָם כֹּה
עֲשִׂיתָ לִּי לְקַב אֶבְרִי לְמַתְתִּיד וְהִנֵּה
בְּרַכְתָּ בְרַדָּד:

12. Er aber erwiderte: Wahrlich, was Gott mir in den Mund legt, das muß ich gewissenhaft aussprechen.

12. וַיַּגֵּן וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶתְּ אֲשַׁר
יִשִּׁים יְהוָה בְּפִי אֲתֵּן אֲשַׁמֵּר לְדַבָּר:

B. 9. *כי מראש צרים וגו'.* Von hohem Standpunkte sehe ich es nahe, von niederem noch ferne. Wie räumlich dem Rundblick aus der Höhe Entfernungen zusammenrücken, so auch zeitlich. Dem höheren, Jahrhunderte zusammenfassenden weltgeschichtlichen Überblick erscheinen Ereignisse nahe, die dem mehr auf dem Boden der Gegenwart sich Umschauenden fern aneinander liegen. *שור* ist die Fernsicht, die das sieht, was dem Blicke anderer verborgen bleibt (siehe 1. B. M. S. 551). Er sagt: ich sehe dieses Volk in einer wenigleich nicht unmittelbar nahen, doch in der Entwicklung der Zeiten nicht fernem Zukunft, in welcher es das Ideal seiner Bestimmung erreicht haben wird (vergl. Kap. 24, 17).

הן עם לכדד ישכן וגו'. es wird in einem räumlich umgrenzten Lande, ohne vielen Verkehr mit andern Völkern, seiner „innern“ nationalen Aufgabe als „עב“, als soziale Volksgesellschaft leben, und wird seine Größe nicht als „גוי“ unter den גוים, nicht als durch Macht imponierender „Volkkörper“ unter den Völkerindividuen suchen.

B. 10. *כי מנה עפר יעקב וגו'.* du, Balak, berechnest die Zahlengröße dieses Volkes, die Anzahl seiner Streiter, nach dieser Schätzung erscheint es dir zu mächtig, und wenn man es in dieser Beziehung schwächern könnte, glaubst du es besiegen zu können, glaubst überhaupt sein Wesen zu treffen, wenn es gelänge, seinem leiblichen Gedeihen Gluch zu bringen: *יעקב עפר יעקב*, wer zählt denn, was irdisch ist an Jaakob, *ובכפר את רבע ישראל*, und zählt in Zahl die tierischen Erzeugnisse dieses Gottesvolkes (— *רבע* wie 3. B. M. 19, 19 u. 20, 16 —). Die Konstellation anderer Völker mag sich nach der Anzahl ihrer „Leiber“ gestalten, in ihrer Vermehrung mögen andere Völker Gefahr erblicken, aus ihrer Verminderung Hoffnung schöpfen. Anders ist es bei Jakob=Jisrael. Ob sie als „Jakob“ winzig an Zahl, als „Jisrael“ zahlreich wachsend erscheinen — nicht was *עפר* ist, und sich — ja der *רביעה* ähnlich — physisch-animalisch vermehrt und vermindert, macht ihre Bedeutung, ihr Glück oder Unglück aus. Nicht einmal den leiblichen Tod haben sie zu fürchten, ihr wahres Wesen wird durch den leiblichen Tod nicht erreicht. *הביה נפשי וגו'*, sterben möchte ich wie sie, möchte mein Ende dem übrigen gleich wissen, ihr Sterben ist glückseliger als unser Leben, weil sie *ישרים* sind, weil sie

habe ich geordnet und habe als Emporopfer Stier und Widder auf jeden Altar gebracht.

5. Da legte Gott ein Wort in Bileams Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und so sollst du sprechen.

6. Er kam zu ihm zurück, und siehe, er stand noch bei seinem Emporopfer, er und alle Fürsten Moabs.

7. Du hub er seine Spruchrede an und sagte: Von Uram her führt mich Balak, Moabs König, von den Bergen des Ostens: Gehe, fluche mir Jaakob, und gehe, wirf Zorn auf Israel.

8. Was kann ich löchern, das Gott nicht gehöhlt? Was mit Zorn treffen, wo Gott nicht gezürnt?

אֵלָיו אֶת־שִׁבְעַת הַמִּזְבְּחֹת עָרְבֹתַי
וַאֲעֵל פָּר וְאַיִל בְּמִזְבְּחָם:

5. וַיִּשֶׁם יְהוָה דְּבָר בְּפִי בִלְעָם
וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלַק וְכֹה תְדַבֵּר:

6. וַיָּשָׁב אֵלָיו וְהִנֵּה נֹצֵב עַל־עֹלְתוֹ
הוּא וְכָל־שָׂרֵי מוֹאָב:

7. וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר כִּי־אֲרָם
יַנְהִי בִלְעָם מִלְּדֹם־מוֹאָב מִהַרְרֵי־הָעֵם
לְכֹה אָרְהֶלְךָ יַעֲקֹב וּלְכֹה וַיִּצְיָה
יִשְׂרָאֵל:

8. מָה אֶקַּב לֹא קִבָּה אֵל וּמָה
אֶעֱלֵם לֹא נֶעַם יְהוָה:

(זר ואיל) עinen geordnet und Tiffenbarmig über irdiſches „Thun und Leiden“ erbeten.

B. 5. וישם ה' וגו'. Gott gewährte ihm nicht eine Erſcheinung, deren Auffaſſung er ſodann in Worte zu kleiden gehabt hatte, ſondern er legte ihm die Worte in den Mund, die er zu ſprechen hatte.

B. 7. וישא משלו. וישא ſiehe oben Kap. 21, 27 und 1. B. M. S. 87.

בן ארם וגו'. Darin hat Balak ſelbſt bekundet, wie er eine Ahnung davon habe, daß dieſem Volke von ſeinem Urſprunge an ein Eigentümliches innenwohne, auf welches zurückzugehen wäre, wenn man über dieſes Volk und ſeine Zukunft ſich ein Urtheil bilden wolle, hat vor allem darin bekundet, daß dieſes Volktes Geſchick von dem Gott abhängt, von dem ein Bewußtſein ſich noch bei den Weiſen Urams erhalten und der von dort her, der eigenen Heimat Balaks, dieſem nicht unbekannt geblieben. 'ארה לי יעקב וגו'. nach ſeiner materiellen Erſcheinung iſt es: Jakob, das Machtloſeſte unter allen Völkern, nach dem Göttlichen in ihm und ſeiner geiſtigen Bedeutung: Israel, die Gottesherrſchaft auf Erden ankündigend. Balak will, daß durch Bileams Wort Jakobs Zukunftshoffnung in der Wurzel getroffen werde, es ſoll ארור, von dem Segensquell abgeſchnitten werden, und als Israel: ועצה ישראל. Während die anderen Ausdrücke des Zürnens: כעם, קצף, קצף, intransitiv den Gemüthszuſtand des Zürnenden ausdrücken und daher nur mit einer Präpoſition על־ב־ konſtruiert werden, iſt ועץ aktiv und hat das Objekt im Akkusiſativ. 'ד העם אשר ועם ד' (Maleachi 1, 4), ועצמהו לאימים (Prov. 24, 24) u. ſ. w. Daher auch paſſiv ד' ועים der von Gottes Zorn Getroffene (daſelbſt 22, 14). Durch Bileams Wort ſoll das göttliche Wohlwollen, von welchem Israels Blüte bedingt iſt, in das Gegentheil umwandelt werden. ה'א' überſetzt es: הריך, das chaldäiſche גרש, alſo: machen, daß ſein Gott es von ſich weiſe. — וַיִּצְיָה die ſeltene פועל־Form, wie: למשופטי (Job 9, 15).

B. 8. מה אקב וגו' (ſiehe Kap. 22, 11). קבה mit dem weiblichen Zeichen und dem männlichen Laut. Es muß erſt durch Gottes Fluch ſeine Männlichkeit verloren haben, ehe mein Wort ihm etwas anhaben könnte.

40. Balak schlachtete Rinder und Schafe und schickte es für Bileam und die Fürsten, die bei ihm waren.

41. Am Morgen nahm Balak Bileam und führte ihn hinan zu den Baalshöhen. Von dort sah er einen Teil des Volkes.

Kap. 23. V. 1. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

2. Da that Balak wie Bileam gesprochen hatte, und Balak und Bileam brachten einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

3. Und Bileam sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer, ich will hingehen, vielleicht wird Gott sich mir entgegenfügen und davon, was er mich wird erschauen lassen, werde ich das Wort dir mitteilen. Er ging zur Anhöhe.

4. Gott fügte sich zu Bileam, und dieser sagte zu Ihm: Die sieben Altäre

40. וַיִּזְבַּח בְּלָק בָּקָר וְצֹאן וַיִּשְׁלַח לְבָלְעָם וְלַפְּרָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ:

41. וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיַּקֵּחַ בְּלָק אֶת־בָּלְעָם וַיַּעֲלֵהוּ בְּכִוּוֹת בָּעַל וַיִּרְא כִּישָׁם חִצָּה הָעַם:

בג 1. וַיֹּאמֶר בְּלָעָם אֶל־בְּלָק בְּנֵה־לִּי בָּוֶה שְׁבָעָה מִזְבְּחֹת וְהִקֵּן לִי בָּוֶה שְׁבָעָה פָּרִים וְשְׁבָעָה אִילִים:

2. וַיַּעַשׂ בְּלָק כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בְּלָעָם וַיַּעַל בְּלָק וּבְלָעָם פָּר וְאַיִל בְּכִוּוֹחַ:

3. וַיֹּאמֶר בְּלָעָם לְבָלָק הֲתִיַּצֵּב עַל־עֲלֵתְךָ וְאַלְכָּה אוֹלֵי יַמְרָה יְהוָה לְחַרְאֵתִי וְדַבֵּר כִּי־יִרְאֵנִי וְהִגִּדְתִּי לָךְ וַיִּגְדֵּךְ שָׁפִי:

4. וַיִּקַּר אֱלֹהִים אֶל־בְּלָעָם וַיֹּאמֶר

Straßen, Märkte, Geschäftsverkehr und Bevölkerung, ihm Moab in der ganzen Blüte seines nationalen Gedeihens zu zeigen, damit ihm die Bedeutung der Volkeshöhe gegenwärtig sei, um deren Fortbestand es sich handle.

V. 40. וַיִּזְבַּח בְּלָק וְיִשְׁלַח בָּקָר וְיִשְׁלַח צֹאן, nicht מִשְׁחָה, er lud sie nicht zur Tafel, auch schon die פִּיעַל-Form וַיִּשְׁלַח drückt nicht gerade eine ehrenvolle Sendung aus; Balak scheint nicht gerade sehr erbaut gewesen zu sein von Bileams Äußerung.

Kap. 23. V. 1. שְׁבָעָה מִזְבְּחוֹת. Durch die Zahl sieben waren die Altäre dem unsichtbaren Einem errichtet, die Stiere und die Widder dem unsichtbaren Einem geweiht (vergl. 1. V. M. 21, 28).

V. 3. עַל עֲלֵתְךָ. Wie bereits zu V. 1 angedeutet, bilden die sieben Opfer einen Begriff. וְיִשְׁלַח בָּקָר וְיִשְׁלַח צֹאן (siehe zu 3. V. M. 1, 1). Wörtlich heißt es: Vielleicht wird Gott durch die in unseren Opfern liegende Macht sich mir entgegenbringen lassen. Bileam und Balak war, wie bereits zu Kap. 22, 5 bemerkt, der Gottheitgedanke ד' nicht fremd. Allein es war ihnen der Gedanke heidnisch getrübt und sie glaubten durch Opfer einen bannartigen Machtzufluß auf die Gottheit üben zu können. וְהִגִּדְתִּי לָךְ וְדַבֵּר כִּי־יִרְאֵנִי, er erwartet אֱלֹהִים אֵלֶיךָ, eine prophetische Erscheinung, und will ihm das, was er sehen wird, in Worten schildern.

V. 4. וַיִּקַּר בָּקָר. Gott ließ dem Bileam seine Absicht erreicht werden. Er fügte sich zu Bileam. Und Bileam spricht: die Altäre habe ich dir, dem unsichtbaren

Wege stehest. Und nun, wenn es in deinen Augen mißfällig ist, will ich gerne zurückkehren.

35. Der Engel Gottes jagte aber zu Bileam: Gehe mit den Männern, jedoch, das Wort, das ich zu dir sprechen werde, das wirst du sprechen müssen. Da ging Bileam mit Balaks Fürsten.

36. Als Balak hörte, daß Bileam komme, ging er ihm zur Moabsstadt entgegen, die an der Amongrenze liegt, welche am äußersten Ende des Gebietes ist.

37. Da sagte Balak zu Bileam: Habe ich denn nicht gebührend zu dir geschickt, dich einzuladen, warum bist du nicht zu mir gekommen? Sollte denn in Wahrheit ich dich nicht ehren können?

38. Bileam antwortete Balak: Siehe, ich bin nun zu dir gekommen, werde ich gleichwohl etwas sprechen können? Das Wort, welches Gott mir in den Mund legen wird, das werde ich sprechen müssen.

39. Darauf ging Bileam mit Balak und sie kamen zu der Straßenburg.

לְקַרְאֵתוֹ בְּדֶרֶךְ וַעֲסָה אִסְרֵה בְּעֵינָיִךְ אֲשׁוּבָה לִי:

35. וַיֹּאמֶר מַלְאָךְ יְהוָה אֶל-בִּלְעָם לֵךְ עִם-הָאֲנָשִׁים וְאַפְסָם אֶת-סִדְרֵךְ אֲשֶׁר-אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אִתּוֹ תְּדַבֵּר וְנִלְקָה בְלָעָם עִם-שָׂרְיָו בְּלֶקֶם:

36. וַיִּשְׁמַע בַּלָּק כִּי-בָא בִלְעָם וַיֵּצֵא לְקַרְאֵתוֹ אֶל-עִיר מִיַּאֲב אֲשֶׁר עַל-גְּבוּל אֶרֶצוֹ אֲשֶׁר בְּרֵצֶה מִגְּבוּל:

37. וַיֹּאמֶר בַּלָּק אֶל-בִּלְעָם הֲלֹא שָׁלַח שְׁלָחַתִּי אֵלֶיךָ לְקַרְאֵתְךָ לָקֹחַ לְאִי-קָלְבֹת אֵלַי הַאֲנָנִים לֹא אֵיבֹל בְּכַדְדֶךָ:

38. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל-בַּלָּק הֲגַדְתִּי כְּאֵתִי אֲלֶיךָ עַתָּה תִּגְבֹּל אֵיבֹל וּבְךָ כְּאֵיבֹה סִדְרֵךְ אֲשֶׁר יִשָּׂם אֵלֵהֶם כִּפְּנֵי אִתּוֹ אֲדַבֵּר:

39. רַבִּיעִי (שׁוׁ"ט). וַנִּלְקָה בִלְעָם עִם-בַּלָּק וַיָּבֹאוּ קִרְיַת הַחַיִּית:

W. 36. בֹּלוּ. קריה הגבול: er ging ihm soweit als nur immer möglich entgegen. Er empfing ihn an dem allerersten Orte, der auf seinem Gebiete lag.

W. 37. וְשָׁלַח שְׁלָחַתִּי. kann nicht das wiederholte Schicken bezeichnen sollen, er macht ja den Vorwurf darüber, daß Bileam nicht gleich der ersten Sendung Folge geleistet habe. Es kann sich daher nur auf das Nachdrückliche und Gebührende dieser ersten Sendung beziehen.

W. 39. קריה הַחַיִּית. Es kommt, wenngleich selten, in der Bedeutung von Heerstraßen, Landstraßen vor. So wahrscheinlich: וְשָׁלַח מִים עַל פְּנֵי הַחַיִּית (Job 5, 10), וְהַחַיִּית הַיָּם לֶךְ בְּרִמְשֵׁךְ (Kön. I. 20, 34). Es kann daher קריה הַחַיִּית eine feste Stadt bezeichnen, welche einen Centralpunkt bildet, von dem aus nach allen Richtungen Landstraßen ausgehen. Allein bei weitem entschiedener ist die Bedeutung von הַחַיִּית als Verkehrsstraßen einer Stadt, und in diesem Sinne wird es hier in כ"ר verstanden; eine gassenreiche Stadt, וְשָׁעֵשֶׂה שׁוּקִים שֶׁל מִקָּה וּמְסוּכָר וְעֵשָׂה לוֹ אִטְלִיָּה לְהַרְאוֹת לוֹ אוֹכְלוֹסִים, וְהָיָה מִלֵּךְ לְהַרְאוֹת לוֹ אִלּוּ בָּאֵן לְהַרְאוֹת בְּנֵי אֶדָם וְהַיְנוּקוֹת שֶׁלֹא חָטְאוּ לָהֶן

32. Der Engel Gottes sagte aber zu ihm: Warum hast du deine Geseln nun schon dreimal geschlagen? Siehe, ich war dir zur Hinderung ausgegangen, denn der Weg war zu jäh mir entgegen,

33. da sah mich die Geseln und neigte vor mir nun bereits dreimal ab. Vielleicht ist sie aus Furcht vor mir ausgewichen. Denn auch dich hätte ich sonst erschlagen, sie aber hätte ich leben lassen.

34. Da sagte Bileam zum Engel Gottes: Ich habe gesündigt, denn ich wußte nicht, daß du mir entgegen im

32. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִלֵּאָדָּה יְהוָה עִלֵּי-
כֹּה הִכִּיתָ אֶת־אַתְנָתְךָ וְהָ שְׁלוֹשׁ רֵגְלָיִם
הִנֵּה אֲנִי וְצִמְתִּי לְשָׂמֹן כִּי־יָרַמְתָּ
הַדֶּרֶךְ לִנְגְדִי:

33. וַתִּרְאֵנִי הָאֲתוֹן וַתֵּט לִפְנֵי וְהָ
שְׁלֹשׁ רֵגְלָיִם אוֹיְלִי נִטְתָּה כִּפְנֵי כִּי
עָתָה גַם־אֶתְּכָה הַרְגֵתִי וְאוֹתָהּ
הַחַיִּיתִי:

34. וַיֹּאמֶר בְּלָעָם אֶל־מִלְאָךְ יְהוָה
חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נֹכֵחַ

Dieses jüngere Alter paßt ganz zu der Leidenschaftlichkeit, die seine Handlungsweise ver-
rät. — ההסבן וגו'. Wir haben schon zu 1. B. M. 19, 4 bemerkt, wie הסבן auf etwas
dauernd seine Achtsamkeit richten bedeutet. Es liegt in diesem Begriff ganz dieselbe
Anschauung wie in unserem deutschen Worte „pflegen“, daß auch die einem Gegenstande
zugewandte dauernde Fürsorge, z. B. Krankenpflege und zugleich auch die der Ausübung
einer Thätigkeit dauernd zugewandte Gedanken- und Willensrichtung, die Gewohnheit
bedeutet.

W. 32. ועל ידי רשעים ירטני. כי ירט kommt nicht wieder vor. רטני dürfte das verstärkte ירה sein und
(Job 16, 11) ist der Form nach von רטה. Wir dürften das verstärkte ירה sein und
das Jähe, Abischüssige eines Weges bedenten. לנגדי wie עצה ואין חבונה ואין חכמה
אין חכמה ואין חבונה ואין עצה לנגדי wie חכמה ואין חבונה ואין עצה לנגדי
(Prov. 21, 30). Nicht weil du überhaupt gegangen, — dazu ward dir ja die
Erlaubnis — sondern weil du in einer der meinigen entgegengesetzten Absicht den Weg
unternommen und du so völlig unbesorgt und sicher zu deinem Ziele zu gelangen ge-
denkst, wie man auf einem jäh abschüssigen Wege zweifellos nach unten gelangt.

W. 33. אוילי נטהה מפני. Es ist uns keine Stelle bekannt, in welcher אוילי die
Bedeutung von: לולי, wenn nicht, hätte. Es heißt unterschieden überall: vielleicht. Es
dürfte jedoch zwischen מפני נטהה und מפני נטהה zu unterscheiden sein. מפני נטהה
offenbar ein Ausweichen aus Furcht. So: ויטב דוד מפניו פעמים (Sam. I. 18, 11).
מפני נטהה kann aber auch einfach: aus dem Wege gehen aus Schreckbedeutung bedenten.
Der Engel sagt: Warum hast du dein Tier geschlagen? Ich bin schuld, daß es drei-
mal aus dem Wege abgelenkt. Es hat dies aus Achtung vor mir gethan: ירה מפני.
Vielleicht sogar hat es aus Furcht vor mir gethan: אוילי נטהה מפני, denn ich hätte dich
erschlagen, es freilich hätte ich leben lassen, גם אותכה הרגתי, dieses גם bezieht sich wohl
auf Bileams Ausernung: לוי ייש הרב בידי כי עתה הרגתיך: Du hast deiner Geseln
gesagt, daß durch ihr Verfahren ihr der Tod aus deinen Händen gedroht. Daher auch
die nachdrückliche hervorhebende Form: אותכה.

W. 34. ויעהה אם רע וגו'. ich habe aus Unwissenheit gesiebt. ויעהה אם רע וגו': damit
war er endlich in die demütig bescheidene Gesinnung gelangt, die ihm von Anfang an
Gott gegenüber gebührt hätte und die Aufgabe, die er nun lösen soll, bedingt.

27. Als die Eselin den Engel Gottes sah, legte sie sich unter Bileam nieder, da ward Bileams Zorn rege und er schlug die Eselin mit dem Stab.

28. Da öffnete Gott den Mund der Eselin und sie sagte zu Bileam: Was habe ich dir gethan, daß du mich nun schon dreimal geschlagen hast?

29. Da jagte Bileam zur Eselin: Weil du dich in Mutwillen an mir geübt! Hätte ich doch ein Schwert in Händen gehabt! ich hätte dich bereits erschlagen.

30. Da jagte die Eselin zu Bileam: Bin ich denn nicht deine Eselin, auf welcher du von deinem Dasein bis heute geritten? Pflegte ich denn sonst dir solches zu thun? Er antwortete: Nein.

31. Da enthüllte Gott Bileams Augen, und er sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwert in der Hand. Da bückte er sich und warf sich hin vor sein Angesicht.

27. וַתֵּרֶא אֶת־מַלְאָךְ יְהוָה
וַתִּרְבֹּץ תַּחַת בְּלָעַם וַיִּחַר־אַף בְּלָעַם
וַיִּךְ אֶת־הָאֵתוֹן בַּמִּזְבֵּל:

28. וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת־פִּי הָאֵתוֹן
וַתֹּאמֶר לְבְלָעַם כִּי־עָשִׂיתִי לָךְ כִּי
הִפִּיתִנִי זֶה שָׁלַשׁ רָגְלָיִם:

29. וַיֹּאמֶר בְּלָעַם לְאֵתוֹן כִּי הִתְעַלְלָתְךָ
בִּי לֹא יִשְׂחָרֵב בְּיָדֵי כִּי עָתִיד
הִרְגֵתִיךָ:

30. וַתֹּאמֶר הָאֵתוֹן אֶל־בְּלָעַם הֲלוֹא
אָנֹכִי אֶתְנֶךָ אֲשֶׁר־רָבַבְתָּ עָלַי כִּי־יָרִידָה
יַד־תַּיִתּוֹם מִיָּדֶךָ הַמִּדְבָּר הַסַּבְּנִיתִי לַעֲשׂוֹת
לָךְ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא:

31. וַיִּגַּל יְהוָה אֶת־עֵינָיו בְּלָעַם
וַיֵּרֶא אֶת־מַלְאָךְ יְהוָה נֹכֵחַ בְּדַרְבָּד
וַיִּחַרְבוּ שְׁלָפָה בְּיָדוֹ וַיִּקַּד וַיִּשְׁתַּחוּ
לְאַפָּיו:

V. 27. וַיִּחַר אַף וגו'. Wäre Bileam nicht so ganz und gar von dem Zwecke seiner Reise und von dem ihm unbezweifelten Gelingen derselben dünnelfhaft erfüllt gewesen, es hätte ihm, dem ja sonst auf **זה** Horchenden, dieses dreimalige Stocken seiner Wanderung omnia erscheinen und ihn stutzig machen müssen. — במזבל. Bis dahin schlug er sie nur mit der Reitgerte, um sie in den rechten Weg zu lenken, jetzt aber mit seinem Stocke in strafendem Zorn.

V. 28. וַיִּפְתַּח וגו'. In dem Momente, in welchem der Mann gehobenen Geisteswortes, von Leidenschaft und niederer Begierde unmachtet, dieser geistigen Begabung unwürdig erscheint, gewährt Gott der Tierintelligenz und dem Drange berechtigter Tierempfindung die Gabe menschlichen Wortes — und bereitet eben damit zugleich den Mann gehobener Menschenrede, wie unwürdig er derselben sich auch gezeigt und wie mißbräuchlich er sie auch bis jetzt verwendet, auf den Moment vor, wo sein Menschenwort in den Dienst der Gottesrede treten soll und er — widerstrebend — seinen Mund zum Herold göttlicher Wahrheitsverkündigung wird leihen müssen. Der dem Tiere Sprache verleiht, kann auch eines Bileams Mund zum Verkünder Seines Wortes gebrauchen. — רגלים (siehe 2. B. M. zu Kap. 23, 14).

V. 29. כִּי הִתְעַלְלָתְךָ (siehe 2. B. M. 10, 2).

V. 30. הֲלוֹא אָנֹכִי וגו'. In **כז** wird hieran die Bemerkung geknüpft, daß wir uns in Bileam keinen bejahrten Mann vorzustellen haben. Sein Tier war älter als er.

23. Die Eselin sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwert in der Hand, da neigte die Eselin vom Wege ab und ging auf das Feld. Darauf schlug Bileam die Eselin, sie wieder in den Weg zu lenken.

24. Da stellte sich der Engel Gottes in einen Fußpfad der Weinberge, ein Zaun war hier und ein Zaun war dort.

25. Die Eselin sah den Engel Gottes und drängte sich an die Wand und drängte auch Bileams Fuß an die Wand; da schlug er sie wieder.

26. Der Engel Gottes ging weiter voran und stellte sich an einen engen Ort, wo es keinen Weg gab, rechts oder links auszuweichen.

23. וַתֵּרֶא הָאֵלֹהִים אֶת־מִלְאָךְ יְהוָה
נֹכַח בְּדֶרֶךְ וַחֲרָבוֹ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ וַתִּט
הָאֵלֶּיךָ כִּי־מִדְרָךְ וַתִּלָּךְ בַּשָּׂדֶה וַיִּגַּד
בְּלִעַם אֶת־הָאֵלֹהִים לְהַטְהֵר מִדְרָךְ:

24. וַיַּעֲמֵד מִלְאָךְ יְהוָה בְּמִשְׁעוֹל
הַכְּרָמִים גִּדְרָה מִיָּמִינָה וּגְדָר מִיָּמִינָה:

25. וַתֵּרֶא הָאֵלֹהִים אֶת־מִלְאָךְ יְהוָה
וַתִּלָּחֲצֵהוּ אֶל־הַחִיר וַתִּלָּחֲצֵהוּ אֶת־רַגְלָהּ
בְּלִעַם אֶל־הַחִיר וַיִּסַּף לְהַכְתֶּהָ:

26. וַיִּוָּסֵף מִלְאָךְ־יְהוָה עֲבוּר וַיַּעֲמֵד
בְּמַקְוֶם צָר אֲצַר אֵין־דְּרָךְ לְנִמְוֹת
יָמִין וַיִּשְׁכַּחֹל:

für ihn mitgebracht, und waren dabei gewiß Leute genug zu seiner Bedienung bereit. Aber sein Hochmut gefällt sich darin, auf eigenem Tiere zu reiten — dessen kunstgerechte Sattlung er daher auch am Morgen (V. 21) kavaliernmäßig selbst betrieben hatte — und sich nur von „eigenen“ Leuten und zwar von „weien“ bedienen zu lassen. Eben dieser Gott und Menschen entgegen gewandte Dünkel und Hochmut muß erst auf der Reise gebrochen werden, damit er dann bei Balak sich als gefügiges Organ den Gottesreden darbiete.

Er will Gottes Weltplan korrigieren und ist blinder als sein eigenes Tier, er will Gottes Widerstand obliegen und muß dem eigenen Tiere sich fügen, er will ein ganzes Volk mit seinem Worte verderben und muß die Ohnmacht seines Zornes einem Tiere gegenüber gestehen, er will vor Herren und Fürsten stolzieren und wird vor seinen eigenen Leuten zum Gelächter. —

לִשְׂטָן; steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung: hindern, in den Weg treten. Es scheint verwandt mit dem rabbinischen כדן, כדנא: Block, das (Peschachim 28 a) auch als den Gang der Gefangenen hindernder Fußblock vorkommt.

V. 23. וַחֲרָבוֹ שְׁלֹפָה siehe 2. V. M. S. 304.

V. 24. בְּמִשְׁעוֹל הַכְּרָמִים. Die Bedeutung der Wurzel שעל ist nicht ganz sicher. Nach unserer Stelle verglichen mit: אִם יִשְׁפַךְ עַפְרֹן שְׂמֵרוֹן לְשַׁעֲלִים לְכָל הָעָם (Kön. I. 20, 16) und מִי כִדְרָר בְּשַׁעֲלוֹ מִים (Jes. 40, 12) scheint שעל einen Fuß oder Schritt als Maß zu bedeuten, und מִשְׁעוֹל ist ein enger Pfad, welchen man nur schrittweise durchgehen kann. Dünkel jedoch bleibt dabei בשַׁעֲלוֹ שְׁעוּרִים (Jesch. 13, 19). Vielleicht heißt שועל Fuchs, als Pfadichleicher zwischen Weinbergen, denen eben Füchse so verderblich werden. גדר, umgrenzen, ist verwandt mit כהר: dem umgrenzenden, von allen andern abschließenden Keis: die Krone (vergl. ור von ור).

V. 26. וַיַּעֲבֹר עֲבוּר, וַיִּוָּסֵף עֲבוּר eigentlich an jemandem vorübergehen, daher auch: an ihm vorbei in die Richtung geben, der er selbst zu folgen hat.

20. Da trat Gott zu Bileam nachts ein und sagte ihm: Wenn dich einzuladen die Männer gekommen sind, so stehe auf, gehe mit ihnen; jedoch das Wort, das ich zu dir sprechen werde, das mußt du vollbringen.

21. Da stand Bileam am Morgen auf, sattelte seine Eselin und ging mit den Fürsten Moabs.

22. Da ward Gottes Zorn wach, weil er so seinem Ziele zugeht, und es stellte sich ein Engel Gottes in den Weg, ihm zur Hinderung. Er ritt dabei auf seiner Eselin und zwei seiner Leute waren bei ihm.

20. וַיבֹא אֱלֹהִים וְאֶל־בִּלְעָם לְלַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם־יִקְרָא לְךָ בְּאֵי הַאֲנָשִׁים קוּם. לְךָ אֲתָם וְאַף אֶת־דְּבַר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֲתוֹ תַעֲשֶׂה:

שליש: 21. וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיַּהֲבֵשׂ אֶת־אֶתְנֹו וַיֵּלֶךְ עִם־עֲרֵו מוֹאָב:

22. וַיַּחַר אֵף אֱלֹהִים כִּי־הִלְכָה הוּא וַתַּעֲבֹב מִלְּאֵף יְהוָה בְּסַדְּךָ לְשׂוֹנוֹ לוֹ וְהוּא רָכַב עַל־אֶתְנֹו וּשְׁנֵי נֶעְרָיו עִמּוֹ:

20. Wir haben schon zu Verse 16 u. 17 bemerkt, daß Balaks Bitte zwei Punkte betraf: das Kommen auf seine Einladung und den Fluch. Die Erfüllung des ersten Teiles wird ihm gestattet, der zweite Teil, der eigentlich vom Balak beabsichtigte Zweck, war ihm bereits 2. 12 bei der ersten Sendung peremptorisch verweigert: *לא האזר את העם כי בריך הוא* und ward ihm hier nur noch angedeutet, daß, wenn er gehen werde, er vielmehr Herold des göttlichen Wortes werde sein müssen, das nach der ihm bereits gewordenen Eröffnung, *כי בריך הוא*, nichts anderes als Segen sein konnte. Er war somit vollständig darauf vorbereitet, daß, wenn er ginge, sein Gang das gerade Gegenteil von Balaks Abicht herbeiführen werde. Gleichwohl

2. 21. gleichwohl erhebt sich Bileam am Morgen, sattelt sein Saumtier und geht — stillschweigend — mit Moabs Fürsten. Ohne sie im geringsten aufzuklären, ja stillschweigend auf ihre doppelte Sendung eingehend, geht er mit ihnen. Wie der Verlauf zeigt, Kap. 23, 3 u. 15 und 24, 1 war Bileam selbst nach allem, was er inzwischen erfahren, geschweige denn jetzt, beim Austritt seiner Reise, noch trotz allem der Meinung, es könne ihm doch noch gelingen, den Fluch auszusprechen. So wenig war er selbst bereits von der Wahrheit erfüllt, die er nachher anzusprechen genötigt war, daß *לא איש אל יזכר וכן אדם ויהנהם* (Kap. 23, 19), so sehr war ihm selbst die Kleinheit des Gottesgedankens, das Bewußtsein von *יְהוָה*, dem einen Einzigen, den er doch so demütig stolz „*יְהוָה*“ nennt, getrübt, so sehr war ihm selbst dieser halb untergegangen in heidnische Göttervorstellung, daß er selbst „*Ich*“ durch *נְהַיִים*, durch mantische Magie umstimmend dem eigenen niederen Gelüste gefügig machen, oder in einem Seinem Einfluß sich entziehenden Momente ihm entchlüpfen zu können vermeinte.

2. 22. *כי הלך בן הרוח הוא*, nicht *בן הרוח הוא*, daß er überall mit Balaks Gesandten gegangen. Das Mitgehen war ihm ja gestattet. Allein er hatte sich nicht nur mit ihnen auf die Reise gemacht, *הלך הוא* er war ein „Gehender“, ein seinem Ziele Zutreibender. Er war von dem Dünkel erfüllt, trotz der bestimmten Gotteswarnungen, das von Balak und ihm gewünschte Ziel erreichen zu können, und während schon der Engel, von ihm ungesehen, zu seiner Hinderung in den Weg steht, trakt er noch hochmütig auf „seinem“ Saumtier und „zwei“ „seiner“ Leute zu seiner Bedienung bei ihm! Die königliche Gesandtschaft, die ihn abzuholen gekommen war, hatte gewiß ein Reittier

16. Sie kamen zu Bileam und sagten ihm: So läßt dir Balak, Sohn Zippors, sagen: versage dich doch mir nicht, zu mir zu kommen;

17. denn ich werde dich ungemein ehren, und alles, was du mir sagen wirst, thun; und komme doch, versuche mir dieses Volk.

18. Da antwortete Bileam und sprach zu den Dienern Balaks: Wenn mir Balak auch sein Haus voll Silber und Gold geben wird, kann ich doch nicht den Ausspruch Gottes, meines Gottes übertreten, Kleines oder Großes zu thun.

19. Und nun, bleibet doch auch ihr hier diese Nacht, ich will erfahren, was Gott weiter mit mir sprechen wird.

16. וַיָּבֹאוּ אֵלֶי-בַלְעָם וַיֹּאמְרוּ לוֹ
כֹּה אָמַר בָּלַק בֶּן-זִפּוֹר אֶל-נָא
הַפְּנֵעַ מִתְּהִלָּה אֵלַי:

17. כִּי-בָבַד אֶבְרָדָךְ מֵאֵד וְכָל
אֲשֶׁר-תֹּאמַר אֵלַי אֶעֱשֶׂה וְלִכְהַנָּא
קָבָה לִי אֶת הָעַם הַזֶּה:

18. וַיַּעַן בַּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל-עֲבָדָיו
בָּלַק אִם-יִסְוֶן-לִי בָלַק מְלֵא בֵיתוֹ
כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת-פִּי
יְהוָה אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת קַמְנָה אוֹ גְדוּלָה:

19. וְעַתָּה שְׁבוּ נָא כְּנֶה גַם-אַתֶּם
הַלַּיְלָה וְאִדְעָה מַה-יִּסְמַח יְהוָה דְּבַר
עִמִּי:

Sag, daher der fakteilende Accent auf בלק und daher auch das עוד שלח שרים diesmal schickte er wirkliche Fürsten und zwar in größerer Anzahl und von höherem Range.

W. 16 u. 17. ויבאו גו' ויבאו מנע das Gegenteil von כנה und מנה zudeuten, ge= wahren: versagen. אל נא הננע: versage du mir nicht, אעשה, וכל אשר האמר אלי אעשה, sowohl was zur Ausführung meines Vorhabens, als was zur Befriedigung deiner Wünsche dienen mag. וכלה נא, und, nach der Fassung dieser Sätze, dürften hier zwei Bitten geäußert sein, einmal: auf jeden Fall zu kommen. Durfte doch Balak in der schwankenden Stellung, in welcher er sich seinem Volke gegenüber fühlte, Bileams Weigerung nicht eben als einen Beitrag zur Erhöhung seines Ansehens im Volke betrachten. Und zweitens: seinen Wunsch hinsichtlich der Verwünschung Israels zu erfüllen. War doch Balak gar kein Motiv denkbar, weshalb ein Bileam diese ganz im Bereiche seines Metiers liegende Forderung nicht erfüllen sollte.

W. 18. ויען גו' אל עבדי בלק. Die וקני מואב hatte er den מדין קניי gegen= über als behandelt (W. 8) und sich auch ferner (Verse 13 u. 14) also gegen sie benommen, damit vergab er sich nichts. Im Gegenteil, seine Leutlichkeit durfte ihm das Volk gewinnen, in dessen Mitte er noch aufzutreten hoffte. Die wirklichen שרים von hohem und höchstem Range behandelt er wie עבדים, das zeichnet den ganzen Mann: herablassend gegen Niedere, hochmütig gegen Hohe. אם יהו לי בלק מלא ביתו גו'. Auch darin zeichnet sich sein Charakter. So sehr er Ehre sucht, so gilt ihm doch Geld mehr als Ehre. Balak hatte in seiner Sendung in keiner Weise auf eine Belohnung in Geld hingedenket, hatte nur von ungemeiner Ehre und im übrigen von Bereitwilligkeit für alle seine Wünsche gesprochen. Bileam überseht aber sogleich die Ehre in Geld, oder meint, wenn ihm selbst die größte Geldbelohnung würde, so u. s. w. Es ist ihm somit jedenfalls Geld das Höchste. So stellt auch die Charakterisierung des Bileam in den Worten der Weisen (Aboth V) dessen Habsucht, נפש רחבה, parallel seinem Hoch= mut, רוח גבוהה, zur Seite.

12. Da sprach Gott zu Bileam: Gehe nicht mit ihnen! Du wirst dem Volke nicht fluchen, es ist vielmehr gesegnet.

13. Bileam stand am Morgen auf und sagte zu den Fürsten Balaks: Gehet zu eurem Lande; denn Gott hat es verweigert, mir zu gestatten, mit euch zu gehen.

14. Da machten sich die Fürsten Moabs auf und kamen zu Balak und jagten: Bileam hat sich geweigert, mit uns zu gehen.

15. Balak fuhr doch noch fort, schickte Fürsten, mehrere und vornehmere als diese.

12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־בְּלָעַם
לֹא תִלְוֶה עִמָּהֶם לֹא תֵאָר אֶת־הָעַם
כִּי בְרוּךְ הוּא:

שׁוֹנֵי (חַמִּישׁ). 13. וַיָּקָם בְּלָעַם בַּבֹּקֶר
וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרֵי בְלָק לָבוּ אֵל־
אֲרָצְכֶם כִּי מֵאֵן יְהוָה לְתַתִּי לְהִלְוֶה
עִמָּכֶם:

14. וַיִּקְוֹמוּ שָׂרֵי מוֹאָב וַיָּבֹאוּ אֶל־
בְּלָק וַיֹּאמְרוּ מֵאֵן בְּלָעַם הִלְוֶה
עִמָּנוּ:

15. וַיִּסַּף עוֹד בְּלָק שְׂלֵחַ שָׂרִים
רַבִּים וְנִבְכָּרִים מֵאֵלֶּהָ:

בַּקּ in derselben Bedeutung wahrscheinlich die Wurzel נָקַב vor, die wir bereits 3. B. M. 24, 11 u. 16 in ähnlicher Anwendung finden. Wie נָקַב: löchern, ein Loch machen heißt, so heißt wahrscheinlich קָב: aushöhlen, und daher קַב ein Hohlmaß (Rdn. II. 6, 25 und häufig im Talmud). Wenn daher נָקַב: jemanden mit Worten treffen heißt, so heißt קָב: jemanden mit Worten ganz hohl machen, ihm seinen ganzen Inhalt nehmen, ihn zu einer Hülle, zu einer Hülse (Ps. 1, 4), zu einem Schatten machen, und לֹא אֶקַּב לֹא מֵהָ אֵל hieße wörtlich: wie kann ich auch nur das kleinste Loch machen, wenn Gott nicht erst eine ganze Höhlung gemacht. Zu בִּרְרִי wird קָב als ein höherer Grad von אָרַר begriffen.

B. 12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־הָאֵל. Gehe nicht mit ihnen, denn du wirst den Zweck deiner Reise nicht ausführen. Du wirst diesem Volke nicht fluchen; selbst wenn du es wolltest, werde ich es verhindern; denn es ist gesegnet, das, was dieses Volk zum Volke macht, ist eben das, dem ich die ganze Förderung meiner Wahrung zugesagt. Ihm soll selbst in der Vorstellung der Völker nicht der Fluch, sondern der Gottessegel bestimmt sein. Wäre Bileam ein Prophet der Wahrheit gewesen, hätte er wahrheitsgetreu Balaks Gehandten diesen Gottesauspruch mitgeteilt, es wäre ohne die ganze folgende Veranstaltung die Absicht der göttlichen Intervention erreicht gewesen. Es hätte Balak, es hätte Moab und Midjan Veranlassung gefunden, statt die Eroberungsmacht dieses Volkes zu fürchten, das ihm innenwohnende sittliche Moment, dem Gott seinen Segen zugesagt, kennen zu lernen und sich mit ihm zu ihrem Heile zu befreunden. Allein

B. 13. וַיָּקָם בְּלָעַם וַיֹּאמֶר. Bileam verschweigt ihnen den zweiten Teil, den eigentlichen Kern der göttlichen Warnung, spricht überhaupt von einer Weigerung, בִּיאַן ד', was ja ohne weiteres durchblicken läßt, daß auch sein Wunsch sei, dem Volke zu fluchen, allein: וַיִּסַּף עוֹד בְּלָק, Gott findet es für mich nicht anständig, mit euch zu gehen. Waren sie doch nur, wie bemerkt, וְקָבִי מוֹאָב, nicht מוֹאָב, nur Männer aus dem Volke, nicht eigentliche Fürsten.

B. 14. בִּיאַן בְּלָעַם, siehe B. 8.

B. 15. וַיִּסַּף עוֹד בְּלָק. Balak kannte seinen Mann, er ließ sich durch die erste Weigerung nicht von fernern Versuchen abhalten. וַיִּסַּף עוֹד בְּלָק bildet einen selbständigen

9. Da trat Gott zu Bileam ein und sprach: Wer sind diese Leute bei dir?

10. Bileam sprach zu Gott: Balak, Sohn Zippors, König von Moab, hat zu mir geschickt:

11. Siehe, da ist das Volk, das aus Mizrajim gezogen und bereits das Auge der Erde bedeckt, nun, komme doch, verfluche es mir, vielleicht vermag ich dann es zu bekriegen, und werde es vertreiben.

9. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר
 מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ:

10. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־הָאֱלֹהִים
 בָּלַק בְּרֹדְפָךְ מִמֶּדִּינַת מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי:

11. הִנֵּה הָעַם הַיָּצֵא מִמִּצְרָיִם
 וַיָּבֹס אֶת־עֵינַי הָאָרֶץ עֲלֶיהָ לְבָהּ
 קָבָה־לִּי אֶתּוֹ אִילָן אִיבֹל לְהַקְלֵחַם
 בּוֹ וַגֵּר־שָׁתוּ:

Israels Prophetengeist stand im Dienste des Erbarmens über Israel und die Völker. Jesaias Eingeweide zittern wie eine Harfe um Moabs Weh (16, 11), Ezechiel erhebt Klagesied bei Tyrus Fall (Kap. 27), und Bileam — möchte mit seinem Fluch ein ganzes Volk schuldlos verderben. Du kannst ganz eigentlich sagen, dies ganze Bileamkapitel habe den Zweck, das Motiv zu veranschaulichen, weshalb Gott mit dem Erguß seines heiligen Geistes bei den Völkern aufgehört. Bileam war von ihnen und siehe, wozu er seine Geistesgaben mißbraucht (Ibanchuma). — וישבו שרי מואב. Die Midjaniten scheinen fortgegangen zu sein. Weil er von Midjan nichts zu erwarten hatte, dürften sie vielleicht bei Bileam nicht mit derselben Rücksicht behandelt worden sein, wie die קני מואב, in denen er die eigentlichen Gesandten Balaks erblickte und sie daher wie שרי מואב behandelte.

V. 9. ויבא אלקי אל בלעם. ויבא אלקי אל kommt nur noch bei Abimelech (1. B. M. 20, 3) und Laban (dieselbst 31, 24) vor, denen beiden eine Mittheilung von Gott unerwartet und von einem Vorhaben zurückhaltend kommt. Auch hier ist es durchaus nicht notwendig, daß Bileam diese Gottesanrede erwartet oder auch nur erbeten habe. Das כאשר ידבר ד' אלי des vorigen Verses erscheint ganz nur als eine Phrase in Bileams Mund. Wenigstens haben Balaks Boten und insbesondere auch Balak das וגי' in Bileams Mund als nichts anderes bedeutend aufgefaßt, als: ich will nicht mit euch gehen, mein Ehrgeiz und mein Interesse läßt es noch nicht zu. Sie gehörten sicherlich zu den Wissenden und Täuschenden und nicht zu den Getäuschten und Unwissenden, sie wußten, was die Berufung auf Götterwillen im Munde der im Interesse der Herrscher ihre Kunst übenden Mantik bedeuete und daß das וגי' in Munde eines Bileam gleichbedeutend sei mit בלעם. Geradezu entscheidend aber hierfür scheint uns die fragende Anrede: מי האנשים האלה עמך zu sein. Wenn Bileam in der That hätte auf eine höhere Entscheidung recurrieren wollen, wenn er sich eine solche von Gott erbeten hätte, die Frage: מי האנשים וגי' hätte gar nicht mehr stattfinden können, sie kündigt sich vollständig als eine Bileam selbst ganz unerwartete göttliche Intervention an. Womit er bis jetzt sein Lebelang gespielt und was er seinen Zeitgenossen vorgespiegelt, ward ihm hier mit einemmale unerwartet und, wie es scheint, ebenso unerwünscht zur Wahrheit.

V. 11. קבה לי. Die Wurzel קוב oder קבב in der Bedeutung von suchen, ver-
 wünsch, kommt nur in dieser Geschichte im Munde Bileams und Balaks und zwar in
 anormaler Form vor. Von קבב hieße es normal: קבה oder קבה wie ליעקב (Jirmija
 31, 7). Von קיבה: קיבה. Für קבה findet sich keine Analogie. Kap. 23, 8 kommt in

7. Da gingen die Ältesten Moabs und die Ältesten Midjans und Zauber- mittel in ihrer Hand, kamen zu Bileam und sprachen zu ihm die Worte Balaks.

8. Da sagte er zu ihnen: Verweilet hier über Nacht, dann werde ich euch Antwort geben, wie Gott zu mir sprechen wird. Es blieben die Fürsten Moabs bei Bileam.

7. וַיֵּלְכוּ וַקְּנֵי כוֹזָבִיב וַקְּנֵי מִדְיָן
וַקְּסָמִים בְּיָדָם וַיָּבֹאוּ אֶל-בִּלְעָם
וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו דְּבָרֵי בַלָּק:

8. וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם לִינֹו פֹה הַלַּיְלָה
וְהַשְׁכַּבְתִּי אִתְּכֶם דָּבָר בְּאָזְנֵךְ וַדְבַר
יְהוָה אֵלַי וַנִּשְׁכַּבוּ שְׁרֵי-כוֹזָבִיב עִם-
בִּלְעָם:

B. 7. וַקְּנֵי מִדְיָן וַקְּנֵי כוֹזָבִיב. Balak wählte zu seinen Gesandten nicht königliche, dem Volke fernstehende Diener vom höchsten Range, sondern, dem Zwecke seiner Sendung gemäß, solche Herren, die dem Volke nahe waren und dessen Vertrauen besaßen, die es als seine וַקְּנֵים, als seine Ratgeber verehrte. Es mußte ihm ja daran liegen, daß der ganze Vorgang die möglichste Publizität im Volke erlange. וַקְּנֵי מִדְיָן, mit denen das Volk sich bereits in Beratung gesetzt (B. 4) schlossen sich der Gesandtschaft an.

וַקְּסָמִים בְּיָדָם. Wir haben bereits 1. B. M. S. 174 den wahrscheinlichen Zusammenhang von קָסַם und קָסַם bemerkt, wonach קָסַם eine über das Natürliche und Mögliche hinausgehende Einwirkung bedeutete. In dem Worte selbst läge dann zugleich das Vorgebliche. Es ist eben קָסַם. In bei weitem den meisten Stellen, in welchen קָסַם vorkommt, hat es nicht die Bewirkung eines Erfolges, sondern die Kunde des Zukünftigen, insbesondere die Entscheidung über das Unternehmen oder Nichtunternehmen eines Vorhabens zur Absicht. So zu Gzech. 21, 26 u. Die וַקְּסָמִים hier sollen also noch nicht die Bewirkung des N.uches vermitteln. Sondern hätte sie dann Bileam nicht in Aram, sondern in Moab gebraucht. Sondern es wurde wohl vorausgesetzt, daß er ihrer bedurfte, um sich überhaupt für oder wider das Unternehmen zu entscheiden. Aufjollend ist nur, daß die Boten die Zaubermitel mitnehmen. Sie gingen ja zu einem קָסַם (Josua 13, 22) und durften ja voraussehen, daß der das nötige Zeug zum Handwerk besitze. Vielleicht gehörte es mit zum Handwerk, daß derjenige, in dessen Interesse eine Trafscheidung erzielt werden sollte, etwas von dem Seiigen dazu herzugeben hatte.

B. 8. וַיֹּאמֶר וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו. Wie schon zu Abrahams Zeit mitten in einer polytheistischen Welt es noch einen Malki Zedek gab, der Priester des höchsten Gottes war, welcher den Abrahamiden wieder der Einzige ward, wie Hiob und seine Freunde durchaus als reine Verehrer dieses Einzigen erscheinen, so sehen wir auch Bileam nur im Dienste dieses Einzigen sich begreifen und nennen. Bildet doch überhaupt die monotheistische Wahrheit im Gegeniaz zum polytheistischen Bahn nicht das Eigentliche, geschweige das Ganze des Charakteristischen des Judentums. Vielmehr ist dies die monotheistische Wahrheit mit ihrer vollen Konsequenz fürs menschliche Leben: die Gott-einheit mit der Lebenseinheit durch Sein Gesetz. Weit ab aber selbst von einem Malki Zedek, weit ab von einem Hiob und seinen Genossen erscheint Bileams monotheistische geistige Höhe sittlich getrübt. Seine hohe, Gott nahe geistige Begabung steht im Dienste seiner Selbstsucht und stellt sich in den Dienst der irdischen Hoheiten und Mächte und ihrer niedrigsten Begehren. Willst du den Unterschied sehen zwischen den Propheten Israels und den Männern prophetischen Geistes der Völker, spricht der Weisen Wort, so vergleiche einen Bileam mit einem Jesajas, einem Jeremias, einem Ezechiel und deren Genossen. Israels Propheten warnen als Gotteswächter die Völker vor Verjündigungen, Bileam rät zu sittlicher Verführung, um Menschen ins Verderben zu locken (Kap. 25).

genossen, um ihn zu sich laden; sie sollten ihm sagen: Siehe, ein Volk ist aus Mizrajim hinzugezogen; siehe, es hat bereits das Auge der Erde bedeckt, und es hat sich nun mir gegenüber niedergelassen —

6. und nun komme doch, fluche mir diesem Volke, denn es ist mir zu-mächtig, vielleicht vermag ich dann, daß wir ihm einen Schlag verfehen und ich es aus dem Lande vertreibe, denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchst, den trifft Fluch.

בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְקָרְאוּ לְוָלָדָם הַזֶּה עִם
וַיָּצֵא מִמִּצְרַיִם הַנְּהָה כִּכְסָה אֶת-עֵינַי
הָאָרֶץ וְהִיא יוֹשֵׁב בְּמִלְוִי:

6. וְעַתָּה לְכָה-נָא אָרְהִי-לִי אֶת-
הָעַם הַזֶּה כִּי-רַעֲצוּם הוּא כִּמְנִי אִילֹו
אִיכָל נִבְהִי-בוּ וְאֶגְרֹשְׁנִי בֵּין-הָאָרֶץ
כִּי יוֹדַעְתִּי אֶת אֲשֶׁר-הִבְרַךְ מִבְרַךְ
וְאֲשֶׁר תֵּאָר יוֹאָר:

wo daher mit heidnischem Unwesen und Zauberwahn (Jes. 2, 6) gemischt sich auch reinere monotheistische Gedanken erhalten hatten, so daß dort selbst noch ein Hiob und seine Freunde (Hiob 1, 3) ihre Heimat gehabt haben konnten, dorthin, wohin er auch selbst nach Abstammung gehörte, schickte er zu Bileam, um diesen Völkerseher zu sich zu laden.

הנה עם וגו' הנה כסה וגו'. Das wiederholte הנה zeigt, daß mit עם יצא ein selbständiger Gedanke zur Erwägung gestellt ist. Daß עם יצא כסרים ein selbständiger Gedanke zur Erwägung gestellt ist. Daß eine in Mizrajims Macht und Volkstum politisch und sozial untergegangene Menschenmasse aus Mizrajim als sozialeinheitliches Volk zur Freiheit und Selbständigkeit hinausziehen konnte, kennzeichnet dieses Volk als ein Unitum, auf dessen bewirkende Wirkung dein Sinn gerichtet sein möge, wenn du der Erreichung meines Zweckes dienen willst! — והוא יושב מבלי (vergl. 2. B. M. 10, 5). Da das folgende notwendig eine räumliche und somit auch eine Zahlbeschränkung einschließt, so kann das והוא יושב מבלי nicht wohl eine seine Anzahl vergegenwärtigende Hyperbel sein sollen. Vielmehr dürfte es seine bereits bewiesene Machtgröße und somit das veranschaulichen sollen, was von ihm noch in der Zukunft zu erwarten steht. Es hat schon das Auge der Erde bedeckt, d. h. soweit unser Gedankenblick reicht, hat es sich bereits aller uns nahe liegenden Länder bemächtigt. Wohin wir unsere Augen richten, sehen wir nicht mehr die alten Staaten, sondern es: והוא יושב מבלי: und es ist keine drohende Stellung. Es dürfte daher wohl sagen sollen: es ist zweifelhaft, ob es mich angreifen wird, allein seine Nähe beängstigt mich, ist mir zuwider, und ich habe jetzt, wenn es mir gelänge, die beste Gelegenheit, im Interesse des Allgemeinen ihm entgegen zu treten.

ויערה לכה נא. ויערה לכה נא, vernichte den inneren Lebenskeim dieses Volkes, treffe es vernichtend in seinem Innern (siehe 1. B. M. S. 187). כי עצים היא כי עצים היא, denn es lediglich durch meine äußere Macht zu besiegen, dazu bin ich zu schwach, מומני könnte Infinitiv vom פיעל sein, wie נבקה (2. B. M. 9, 31 u. 32) vom פיעל. Allen regelmäßig müßte es dann נכה heißen. נכה ist vielmehr Futur הפעיל, und heißt es daher wohl: vielleicht werde ich es dann vermögen, das wir, ich und mein Volk (Majchi), oder daß wir, ich und du, נכה בו. Einen Feind im Kriege schlagen, besiegen, wird mir mit dem Affinitiv konstruiert, נכה אהו, נכה אהו heißt wohl nur, ihm einen Schlag verfehen, ihm eine Niederlage beibringen, ויאגרשני בין הארץ, nicht, daß es durch uns vernichtet, sondern nur in andere Gegenden hin vertrieben werde. Selbst mit Bileams Weisheit wagt Balak nicht, von einer gänzlichen Vernichtung zu sprechen.

5. Da schickte er Boten zu Bileam, Sohn Beors nach Pethor, welches am Strome liegt, in das Land seiner Volks-

5. וישלח מלָאכִים אֶל־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר פֶּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַנָּהָר אֲרָץ

ergingen die Mitteilungen und die Einladungen zum gemeinschaftlichen Räte und Handeln. Die Botschaft aber lautete: עָהָה יִלְחֹמוּ וְגו'. עָהָה לַחַךְ heißt: lecken, aufstecken, Wasser oder Staub mit der Zunge aufstecken: יִלְחֹמוּ עֵפֶר כִּנְחָשׁ (Micha 7, 17), (Micha 7, 17), die Erde bildlich vom Feuer (Kön. I, 18, 38). Nun faßt in der That der Ochse das Gras zuerst mit der Zunge, die es umschlingt und abrupft. Man kann also ganz eigentlich sagen: der Ochse leckt das Gras auf und לַחַךְ ist hier der treffendste Ausdruck. Der Sinn der Botschaft aber war: so natürlich und mühelos wie der Ochse mit der bloßen Zunge das Gras sich zur Nahrung nimmt, so natürlich und mühelos werden wir alle diesem קָהָל zur Beute werden. Sie nennen Israel absichtlich nicht עַם und nicht גו, es erscheint ihnen ja noch nicht als ein staatlich gebautes Volk, es fehlt ihm ja noch der Boden, nach gewöhnlicher Anschauung die unerläßliche Vorbedingung jedes volkstümlichen Weizens. Gleichwohl war es ihnen קָהָל, ein durch ein ihnen unbekanntes Moment vereinigt Gemeinwesen. אַתָּה כֹּל סְבִיבָנוּ, nicht nur uns, denen es jetzt gegenüber lagert, und die wir zunächst bedroht sind, sondern auch alle unsere Nachbargebiete. Warum sie gerade nach Midjan diese Botschaft gesandt, die ihnen doch ferner lagen, und nicht nach Edom, jenen nächsten Nachbarn, dürfte zweifelhaft sein. Vielleicht eben weil Midjan Egypten und insbesondere der Wüste, diesem langjährigen Aufenthalt Israels, näher lag und sie daher bei Midjan eine nähere Bekanntschaft mit dem ihnen rätselhaften Volke voraussetzen und um so eher entsprechenden Rat erwarten konnten. Nach ב"ר, weil sie von Moses Vergangenheit in Midjan wußten und daher dort von seiner Eigentümlichkeit Näheres erfahren zu können hofften.

וּבַלַּק בֶּן־צִפּוֹרָה מֶלֶךְ מוֹאָב. Moabs König, König von Moab heißt entschieden: מֶלֶךְ מוֹאָב, nie aber מֶלֶךְ לְמוֹאָב. מֶלֶךְ לְמוֹאָב bedeutet daher die Königsstellung, die jemand für Moab hat oder haben soll, und בַּלַּק בֶּן־צִפּוֹרָה מֶלֶךְ לְמוֹאָב heißt: Balaq hatte den Beruf und die Stellung als König für Moab, in dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden וְגו' צִפּוֹרָה: und Balaq, Sohn Zipporas, war doch König für Moab in dieser Zeit! An ihn hätte das moabilische Volk sich zuerst mit seinen Befürchtungen wenden sollen, für eine solche Zeit war ja vor allem der König König! Indem aber die Angst des Volkes ihn völlig als König ignorierte und er in solcher Zeit nichts als Balaq, Sohn Zipporas war, wie er B. 2 genannt wird, und nicht als Moabs König, מֶלֶךְ מוֹאָב, sich sah, darin erkannte er die ganze Gefährlichkeit der Lage und das motivierte sein ganzes folgendes Verfahren. Israels bloße Gegenwart und die wunderbaren Siege, die ihm vorangingen, hatten bereits einen solchen Zauber über sein Volk geübt, daß es alles Vertrauen in gewöhnliche Völker- und Herrschermacht verloren hatte und von seines Königs Heereskmit nichts gegen Israel erwartete. Dieser Zauber oder die Vorstellung von ihm in den Gemütern des Volkes — gleichviel, ob Balaq selbst den Glauben an Zaubermacht teilte oder, wie es scheint (B. 7), selbst eingeweiht war in die Täuschungsgeheimnisse der Kunst, — mußte erst durch eine höhere oder gleiche geheimnisvolle Macht gebrochen sein, ehe er es wagen konnte, ja ehe es ihm auch nur gelingen würde, sein Volk zum Kampfe gegen Israel hinauszuführen.

B. 5. וישלח מלָאכִים, er sendet daher in die uralte Heimat des gefährdeten Wundervolkes, nach Aram, in die Gubratgegend hin, wo die Wiege der Urväter dieses Volkes gestanden, in das Land des Morgens (Kap. 23, 7), wohin auch aus des Urvaters Haus wieder Sprößlinge verjagt worden waren (1. B. M. 25, 6; siehe daselbst).

במדבר כב בלק

2. Als Balak, Sohn Zippors, alles sah, was Israel an den Emoriten vollbracht hatte, —

3. und Moab ungemein angst wurde vor dem Volke, weil es so großmächtig wäre und Moab alles andere widerwärtig fand vor der Gegenwart der Söhne Israels,

4. und Moab schon zu den Ältesten von Midjan hatte sagen lassen: Jetzt wird diese vereinigte Menge unsere ganze Umgebung aufschluden, wie der Ochse das Kraut des Feldes aufschludt — und Balak, Sohn Zippors, war doch König für Moab in jener Zeit! —

2. וַיֵּרָא בְלָק בֶּן־צִפּוֹר אֶת כָּל־
אֲשֶׁר־עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְעַמֵּי:

3. וַיִּגְדַּר מוֹאָב מִפְּנֵי הָעָם מְאֹד
כִּי רַב־הוּא וַיִּקְרַן מוֹאָב מִפְּנֵי בְנֵי
יִשְׂרָאֵל:

4. וַיֹּאמֶר מוֹאָב אֶל־זִקְנֵי מִדְיָן
עָתָה יִלְחָמּוּ הַקְּהָל אֶת־כָּל־סְבִיבֹתֵינוּ
בְּלַחֵד הַשּׁוֹר אֶת יַרְקַ הַשָּׂדֶה וּבְלָק
בֶּן־צִפּוֹר מֶלֶךְ לְמוֹאָב בֶּעֵת הַהוּא:

בלק.

B. 2. וירא בלק בן צפור (siehe zu B. 4). — לאמורי: den von Sichon und Og beherrschten Völkerschaften, auch Ogs Gebiet gehörte zu Emori (siehe 5. B. M. 3, 8).

B. 3. ויגדל מואב. Er hatte Sichon und Ogs Niederlage gesehen und auch gesehen, welche Wirkung diese Ereignisse auf Moab gehabt. Diese Wirkung war ויגדל מואב und ויקק מואב: es faßte sie eine solche Angst, daß sie völlig hilflos wurden, den Boden unter ihren Füßen verloren (siehe 1. B. M. S. 442), wie es treffend im כ"ר ausgedrückt ist, sie sahen sich schon als גרים im eigenen Lande an, das Land gehörte ihnen schon nicht mehr, sie sahen es schon in Israels Händen, und diese Angst ergriff sie: הוא כי רב העם vor Israel als einem Volke, das sich so übermächtig erwies. רב ist keineswegs nur zahlreich, es ist auch Ausdruck der Macht. קריה מלך (Ps. 48, 3) וישלח להם מושיע ורב והצילם (Zef. 19, 20 und sonst). Und in der That, sie hatten Grund dazu. War doch Sichon, das Moab niedergeworfen hatte, selbst Israel erlegen! ויקק מואב מפני בני ישראל (siehe zu 2. B. M. 1, 12), und es ging ihnen eine Ahnung davon auf, daß in diesem Volke, diesen ישראל, diesen „Israeliten“, ein Moment wirksam sein müsse, dem gegenüber alles andere, was Macht und Größe bedeutet, seine Bedeutung verlor. קיק, der höchste Grad der Verachtung, sie bekamen Ekel, es ward ihnen alles, was sie bei sich sahen, verächtlich, ja widerwärtig בני מפני ישראל, vor dem Dasein der Söhne Israels.

B. 4. ויאמר מואב אל זקני מדן und diese Gefinnung hatte sich bereits bethätigt: Moab, das Volk mit Umgehung seines Königs, hatte zu den Ältesten des midjanitischen Volkes, also ebenfalls nicht an dessen Könige, deren sie fünf hatten (4. B. M. 31, 8), geschickt und hatte ihnen seine Befürchtungen mitgeteilt. Da Sichon und Og, die gewaltigsten Könige der Zeit, Israel gegenüber völlig ohnmächtig sich erwiesen hatten, hatte die Königsmacht als Verteidigerin der Selbständigkeit ihres Volkes einen ernstern Stoß in dem Vertrauen der Völker erhalten, und von Volk zu Volk, mit Umgehung der Könige,

32. Mofche aber entfendete, Baajer auszufundfchaften, da nahmen fie deffen Töchterftädte ein, und er vertrieb den Emoriten, welcher dort wohnte.

33. Sie wendeten fich fodann und zogen den Weg nach dem Bafchan hinauf, da zog ihnen Og, der König des Bafchan entgegen, er und fein ganzes Volk zum Kriege nach Odrei.

34. Da fprach Gott zu Mofche: Fürchte ihn nicht, denn in deine Hand habe ich ihn und fein ganzes Volk und fein Land gegeben, verfare mit ihm, wie du mit Sichon, dem Könige des Emoriters gethan, der in Cheichbon refidierte.

35. Sie fchlugen ihn und feine Söhne und fein ganzes Volk, fo daß man von ihm feinen übrig ließ, und fie nahmen fein Land in Befitz.

Kap. 22. V. 1. Darauf zogen Iisraels Söhne und lagerten in den Oden Moabs, jenseits des Jordans von Jericho.

32. וישלח משה לרגל את-
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכְּדוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-
הָאֲמוֹנִי אֲשֶׁר-רָשָׁם:

33. וַיָּפְנוּ וַיֵּלְכוּ דֶרֶךְ הַבָּשָׁן וַיִּצֵא
עוֹג מֶלֶךְ-הַבָּשָׁן לִקְרָאתָם הוּא וְכָל-
עַמּוֹ לְמִלְחָמָה אֲדָרְעִי:

מִפְּטוֹר. 34. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה
אַל-תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדִי נָתַתִּי אֹתוֹ
וְאֶת-בְּלָדָם וְאֶת-אֲרָצוֹ וְגַשְׁתִּי לוֹ
בְּאֶשׁ יְשִׁירָה לְסִדְהוֹן מֶלֶךְ הָאֲמוֹנִי
אֲשֶׁר יָשַׁב בְּחֵישְׁבוֹן:

35. וַיָּבִי אֹתוֹ וְאֶת-בָּנָיו וְאֶת-כָּל-
עַמּוֹ עַד-בְּלֹתָי הִשְׁאִיר-לוֹ שְׂרִיד
וַיִּקְרְשׁוּ אֶת-אֲרָצוֹ:

כב 1. וַיָּסֹפְנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנִי
בְּעַרְבֹת מוֹאָב בְּעֵבֶר לְיַרְדֵּן-יְרֵחוֹ: ס

Ps. 118, 16) Gott setze den Tod zum Schuldbeiforderer über fie. So hier: und wir machten fie zu unferen Schuldbeiforderern. Sichon hat gleichfam für uns einkaffiert. Sonft kann es auch הַבְּעִיל von שָׂמַם sein, wie עליהם יורהם אבם (Jeremija 49, 20), also: wir verwüfteten.

Diese Thatfache, daß Sichons Eroberungen Israel zu gute kamen, welches sonst die Länderteile in den Händen ihrer früheren Befitzer nicht hätte antaften dürfen, wird Ghulin 60 b in den Satz gefaßt: עֲמֹן וּמוֹאָב טִיהָרוּ בְּיַדְּךָ, Ammons und Moabs Gebiet wurden durch Sichon Israel zugänglich. Es ist da Ammon neben Moab genannt, obgleich es oben hieß: עֲמֹן בני גבול בני עֲמֹן; denn in der That war in dem durch Israel Sichon abgenommenen Gebiete auch ein Teil eines früher zu Ammon gehörigen Gebietes einbegriffen, das Sichon ebenfalls erobert hatte, wie aus Josua 13, 25 u. 27 und Richter 11, 13 erhellt, aus welcher letzteren Stelle sich ergibt, daß in dem vom Arnon bis zum Jabbot nunmehr Israel zugefallenen Gebiete frühere ammonitische Besitzteile mitbegriffen waren, und kann sich demnach das בני גבול בני עֲמֹן nur auf das Gebiet beziehen, das noch in Händen Ammons geblieben war, weil es von Sichon nicht erobert werden konnte (siehe Raßhi zu Ghulin dafelbst).

V. 32. וישלח משה. Nach Josua 13, 25 scheint dies eben das früher zu Ammon gehörige Gebiet gewesen zu sein.

V. 33. ויפנו ויעלו דרך הבשן. nordwärts.

Kap. 22. V. 1. לירדן ירהו, לירדן ירהו ist der Zericho gegenüber fließende Jordan. So auch ה"א דיריחא.

28. Denn von Gheschbon ging dann Feuer aus, Flamme aus Sichons Burg, verzehrte Moabs Or, Beherrscher von Arnons Höhen.

29. Wehe dir Moab! Du bist verloren, Kemoschs Volk! Er hat seine Söhne Flüchtlinge werden und seine Töchter in die Gefangenschaft kommen lassen, dem Könige des Emori Sichon.

30. Und umwarfen wir sie, verloren ging Gheschbon bis Dibon, bis Nofach, das bis Medwa reicht, verwüsteten wir!

31. Israël ließ sich im Lande des Emoriten nieder.

28. פִּירָאשׁ וַיִּצְאָה מִחֶשְׁבֹּן לְהַבִּיחַ
מִתְּרֵיבֵי סִיחֹן אֶתְּלָהּ עַד מוֹאָב בְּעֵלֵי
בְּמוֹת אֲרֹנֹן:

29. אֹיֵלֶךָ מוֹאָב אֶבְדָּתָּ עִם
בְּמוֹשׁ נָתַן בְּנָוֹ פְּלִיטִים וּבְנֹתָיו
בַּשְּׁבִיבִית לְיִגְלָהּ אִמְרֵי סִיחֹן:

30. וַיִּזְרְמוּ אֲבָד הֶשְׁבֹּן עַד־דִּיבֹן
וְנָשִׂים עַד־נֹפֶחַ אֲשֶׁר עַד־מֵדְוָא:

* 31. וַיִּשְׁכְּ יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי:

Gesichtspunkte aufsaßt und veranschaulicht, von welchem aus das einzelne Ereignis in der Allgemeinheit der in ihm sich vollziehenden weltgeschichtlichen Gottesgesetze zum Ausdruck kommt, dessen Gesichtswort ist das wahrhaftigste *מישל באו השבון*, gehet hin, ihr alle, denen die Lehre von der dynastischen Vergänglichkeit und von dem Wechsel der auf Macht und auf Götterwahn gestützten Macht not thut, sehet, wie das bis dahin moabitisch stolze Gheschbon ausgebaut und befestigt umwandelt wird zu einer Sichonsstadt, ja zu einer Sichonsburg (B. 28), von der aus er die Eroberung eines großen Teils des übrigen moabitischen Gebietes vollbringt!

B. 28. *כי אש יצאה וגו'*, denn eben das Kriegesfeuer, dem das ganze frühere von Moab vom Zabot bis zum Arnon beherrschte Gebiet zur Beute fiel, hatte seinen Herd in dem zur Sichonsburg umwandelten moabitischen Gheschbon. *בעלי כמות ארנן* ist entweder Attribut von *מואב* etc. bisherigem Herrn der Arnonshöhen oder von *אש* und *להרב*, dem nummehrigen Beherrscher.

B. 29. *אוי לך וגו'*, in dieser Niederlage hatte sich die Ohnmacht Moabs und seiner Nationalgöttheit gezeigt. Subjekt zu *נתן* ist *במוש*.

B. 30. *ונירם*: und nun kamen wir und warfen sie! *קל* Futur *ונירם* von *רה* mit *Waw* konversiv. Das Suffix hätte normal *נירם* heißen sollen. Allein wir finden das Futur mit der Suffixform des Präteritum, z. B. *ילבשם הכהן*. 2. B. M. 29, 30. Wir haben dort den Grund dieser scheinbaren Anomalie in der Absicht zu finden geglaubt, in dem Zukünftigen eine wesentliche Beziehung zu etwas Vergangenen hervortreten zu lassen. Wenn nun hier dem bereits zur historischen Vergangenheit umwandelten Futur noch durch die Suffixform des Präteritum der Begriff der Vergangenheit noch prägnanter aufgedrückt ist, so dürfte es damit in ein eigentliches Plusquamperfectum umwandelt sein und nicht heißen: nun warfen wir sie, sondern: und wir hatten sie geworfen, d. h. und im Grunde war es nicht Sichon, sondern wir, die Moabs Niederwerfung bewirkt haben. Sichon war nur ein Werkzeug für uns, er warf Moab nieder, damit wir sein Land in Besitz nehmen konnten. Ja, es kann sogar das Suffix *ם* sich auf Sichon beziehen und *ירה* in seiner eigentlichen Bedeutung: Pfeilschleudern zu nehmen sein, wir schleuderten Sichon auf Moab, Sichon war unser Pfeil. In diesem Sinne wäre dann auch:

23. Aber Sichon gestattete Israel nicht durch sein Gebiet zu ziehen. Sichon sammelte all sein Volk, ging Israel der Wüste zu entgegen, kam nach Jahza und griff Israel an.

24. Da schlug ihn Israel mit des Schwertes Schärfe, nahm sein Land in Besitz vom Arnon bis zum Zabbok bis zu den Eöhnen Ammon, denn dies Gebiet der Eöhne Ammon war fest.

25. Israel nahm alle diese Städte und Israel ließ sich in allen Städten der Emoriten nieder, in Gheichbon und in allen seinen Töchterstädten.

26. Denn Gheichbon war damals eine Stadt Sichons, des Königs des Emoriters. Er hatte den früheren König von Moab mit Krieg überzogen, und hatte sein ganzes Land bis zum Arnon aus seiner Gewalt genommen.

27. Darum jagen die Spruchredner: Gehet einmal hin nach Gheichbon! Es wird nun als Sichons Stadt gebaut und neu gegründet.

23. וְלֹא־נָתַן סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל
עָבַר בְּגִבְלוֹ וַיַּאַכֵּף סִיחֹן אֶת־כָּל־
עַמּוֹ וַיֵּצֵא לְקִרְבָּאת יִשְׂרָאֵל הַכְּנֻדָּה
וַיִּבֹא יְהִצֵּה וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל:

24. וַיַּגִּידוּ יִשְׂרָאֵל לְפִי־הָרֶב וַיִּרְשׁ
אֶת־אֶרְצוֹ מֵאֲרֹנוֹ עַד־נַבְכַּךְ עַד־בְּנֵי
עַמּוֹן כִּי עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן:

25. וַיִּקַּח יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־הָעָרִים
הָאֵלֶּה וַיָּשֵׁב יִשְׂרָאֵל בְּכָל־עָרֵי הָאֱמֹרִי
בְּהִשָּׁבּוֹן וּבְכָל־בְּנֵיהֶם:

26. כִּי הִשָּׁבּוֹן עִיר סִיחֹן מֶלֶךְ
הָאֱמֹרִי הָיָא וְתוֹא נָלָחֵם בְּמֶלֶךְ
מוֹאָב הָרֵאשִׁיֹן וַיִּקַּח אֶת־כָּל־אֶרְצוֹ
מִיַּדוֹ עַד־אֲרֹנוֹ:

27. עַל־כֵּן וַאֲמָרוּ הַמְּשֻׁלָּים בְּאוֹ
הַשָּׁבּוֹן תִּבְנֶה וְתִבְנֶן עִיר סִיחֹן:

geworden (siehe dafelbst). und nun ward er ihnen aus der Wüste zum zweitemale geschenkt und ward zu einem Gottesstrom und begleitete sie Höhen hinan, Thäler hinab, in das Moabfeldthal hinein und endlich einen Höhengipfel hinauf und schaut nun von dort auf den Wüstenplan hinab, den er durchwandert — dort רֵאשׁ הַפְּסָגָה kam er zur Ruhe. Fortan bedurften sie des Wunderbrunnens nicht mehr. Sie betraten bewohntes Land und nahmen es in Besitz, wie sofort berichtet wird.

В. 24. מֵאֲרֹנוֹ עַד־נַבְכַּךְ, vom Arnon bis zum Zabbok im Norden und dem Gebiete der בני עַמּוֹן im Osten. כִּי עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן, wie gleich weiter entwickelt wird, durften Israels Eöhne das Gebiet von Gheichbon, das ursprünglich zu Moab gehörte, dem gegenüber jede Feindseligkeit (5. В. М. 2, 8) unterlag, nur deshalb erobern, weil es zuvor der Macht Sichons ertegen und in dessen Besitz gekommen war. In demselben Verhältnis stand das Gebiet der Eöhne Ammon zu Israel (dafelbst 19). So lange und so weit es Ammon gehörte, war es für Israel unantastbar; Sichon hat auch das östwärts liegende Gebiet erobern wollen, und wäre dies geschehen, so wäre jetzt auch dieses in den Besitz Israels übergegangen, allein בני עַמּוֹן, עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן, Ammon widerstand dort Sichon, Sichon konnte es nicht erobern, deshalb blieb es auch für Israel unantastbar (siehe unten zu В. 30).

В. 26. כִּי הִשָּׁבּוֹן עִיר סִיחֹן, der vor ihm König von Gheichbon war.

В. 27. עַל־כֵּן וַאֲמָרוּ הַמְּשֻׁלָּים, siehe zu В. 14. — וְתִבְנֶן הַמְּשֻׁלָּים, siehe 1. В. М. 6. 87. Wer die Geschehnisse der Zeit nicht als Chronikenschreiber, sondern aus dem höheren

16. Von dort zum Brunnen hin. Es ist dies der Brunnen, von welchem Gott Moses gesagt hatte: Versammle das Volk, ich gebe ihnen Wasser.

17. Damals sang Zisrael diesen Gesang: Steig wieder herauf, Brunnen, wettfinget ihm.

18. Bist ja der Brunnen, den Fürsten gegraben, den Edle des Volkes gehöhlt mit dem Gesetzesgriffel an ihren Stäben! Und aus der Wüste ward er wieder gegeben.

19. Und von der Wiedergabe ein Gottesstrom und vom Gottesstrom Höhen hinan.

20. Und von Höhen ins Thal, das im Felde Moabs, den Höhengipfel hinan, und schaut nun heraus auf der Erde Kan.

21. Da schickte Zisrael Boten zu Sichon, König der Emoriten:

22. Lasse mich durch dein Land ziehen, wir wollen nicht in Feld und in Weinberg ablenken, wollen Brunnenvasser nicht trinken, in dem Königswege wollen wir gehen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

16. וּמִשָּׁם בְּאֵרָה הָיָא הַבְּאֵר אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לְמֹשֶׁה אֲסַף אֶת־הָעָם וְאֶתְנָה לָהֶם מַיִם: ׀

17. אָז יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל אֶת־חֲשִׁירָה הָזֹאת עָלָי בְּאֵר עֵינֵי־לָהּ:

18. בְּאֵר הַפְּרוּחַ שְׁרִים פְּרוּחַ נְדִיבֵי הָעָם בְּמִשְׁעֶנְתֶּם וּמִמְדַּבֵּר מִתְנָה:

19. וּמִמְהַנָּה נִתְּלִיאֵל וּמִנְחִיאֵל בְּכֹחַ:

20. וּמִכְמוֹת הַגּוֹאֵ אֲשֶׁר בְּשֶׁדָה מוֹאָב רָאֵשׁ תִּפְסְגָה וְנִשְׁקָפָה עַל־פְּנֵי הַיְשִׁיבִין: ׀

שביעי (רביעי). 21. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכָיִם אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָעַמּוּרִי לֵאמֹר:

22. אֶעֱבְרָה בְּאַרְצְךָ לֹא נִטֶּה בְּשֶׁדָה וּבְכַרְם לֹא נִשְׁתָּה מִי בְּאֵר בְּדַרְךָ תִּמְלֹךְ נֹלֵךְ עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹד נִבְלָדָה:

B. 16. וּמִשָּׁם בְּאֵרָה. Entweder: der Arnon fließt von dort zum Brunnen hin, oder: von dort kommt man zum Brunnen. הָיָא הַבְּאֵר. Der Ort wurde באר, Brunnen, genannt, weil dort ihnen der Brunnen wieder gegeben ward, den sie vor vierzig Jahren vom Choreb her erhielten (2. B. M. Kap. 1, 7) und der ihnen mit Mirjams Tod entschwinden war, oder wahrscheinlicher, weil dort der Brunnen zur Ruhe kam, den sie erhalten und wieder erhalten und der sie bis dahin begleitet. באר wäre dann der Name des Gipfels, von welchem B. 20 spricht.

B. 17. אָז יִשְׂרָאֵל, damals, als ihnen der Brunnen wieder gegeben werden sollte. עָלָי באר, das Volk rief ihn wieder herauf aus der Tiefe, עֵינֵי לָהּ, es ist ein Brunnen, den man mit Wettgesang aus seiner Tiefe heben kann; wie er geistig entstanden, horcht er auch auf den ihn wieder weckenden Ruf.

BB. 18—20. בְּאֵר הַפְּרוּחַ, ist ja ein Brunnen, der nicht mit mechanischem Werkzeug von mechanischen Werkleuten gegraben worden. Fürsten und Edle des Volkes — Moſche וּקְנֵי הָעָם (siehe 2. B. M. daselbst) — hatten ihn mit dem geistigen Griffel ihrer Gesetzesstäbe geschaffen. Vom Choreb, dem Berge des Gesetzes, war er ihnen

der Wüste ist, die von dem Gebiet des Emoriten ausgeht. Denn der Arnon bildet die Grenze Moabs, zwischen Moab und den Emoriten.

14. Darum wird in dem Buche der Gotteskämpfe gesagt: Wahes in Zufah und die den Arnon bildenden Bäche.

15. Und der Bächeerguß, der sich ausbog, um Or Wohnraum zu geben, und sich dann an das Gebiet Moabs lehnt.

אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר הַיַּבֵּל הָאֵמֹרִי
כִּי אֲרִנּוֹן גְּבוּל מוֹאָב בֵּין מוֹאָב וּבֵין
הָאֵמֹרִי:

14. עַל-כֵּן יֵאָמֵר בְּסֵפֶר מִלְחָמָת
יְהוָה אֶת-זִוְתָב בְּסוּפֵה וְאֶת-הַנְּחָלִים
אֲרִנּוֹן:

15. וְאֲשֶׁר הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה
לְשֵׁבֶת עַד וְנִשְׁעַן לְגְבוּל מוֹאָב:

jener Seite, die den Wüstenstrich bildet, welcher vom emoritischen Gebiete ausgeht (Nafchi). Sie betraten damit zuerst den Boden, der ihr Eigentum werden sollte, wie im Verfolg (V. 21 f.) erzählt wird.

W. 14 u. 15. עַל כֵּן, darum, weil der Arnon die Grenzscheide zwischen Moab und Emori bildet, wird dessen Lauf auch also (V. 14) beschrieben!

בְּסֵפֶר מִלְחָמָת ד', ähnlich dem הישר (Josua 10, 13 und Sam. II, 1, 18) beweist, daß zu Moses Zeiten literarische Thätigkeit im Volke nicht gefehlt, daß vielmehr geisterrückte Männer, es sind dies wohl die בַּיִשָּׁרִים des V. 27, die erteilten Großthaten für Mit- und Nachwelt bejaugten und aufzeichneten, beweist aber zugleich, daß das heilige Gottesbuch der הִירָה nicht aus solchen Aufzeichnungen entstanden, sonst hätte der vermeintliche Kompilator seine Quellen auch sonst genannt, wie er sie hier nicht verschwiegen. Vielmehr dürfte eben durch dieses dem Gottesbuche einverleibte Citat aus dem בְּסֵפֶר מִלְחָמָת ד' auch den in diesem Buche enthaltenen Aufzeichnungen ein zu beachtender Wert in der Nation haben erteilt werden sollen. אֵת הַבַּיִשָּׁרִים כְּכֹפֵה וְהַב, unserer Epigonen Verständnis entziehen sich die Data dieses Citats. אֵת הַבַּיִשָּׁרִים und כְּכֹפֵה scheinen geographische Örtlichkeiten zu bezeichnen, an welche sich Erinnerungen großer Ereignisse knüpfen, wie denn auch Veracoth 54a אֲרִנּוֹן נהלי אֲרִנּוֹן die Übergänge der Arnonbäche neben הַיָּם זְעֵבְרוֹת הַיָּם und זְעֵבְרוֹת הַיָּרְדֵן als Örtlichkeiten überliefert sind, deren Anblick zu der עֵרֶב יִלְדֵת: בְּרוּךְ שְׁעֵשָׂה נְבוִים לְאֲבוֹתֵינוּ בְּמִקְוֵי הַיָּם. בְּרוּךְ שְׁעֵשָׂה אֲרִנּוֹן. בְּרוּךְ שְׁעֵשָׂה הַנְּחָלִים אֲרִנּוֹן. בְּרוּךְ שְׁעֵשָׂה הַנְּחָלִים אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב als mehreren Bächen entstanden, daher ja auch V. 15 אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב lautverwandt mit הַיָּם זְעֵבְרוֹת הַיָּם, הַיָּם זְעֵבְרוֹת הַיָּרְדֵן (siehe zu 3. B. W. 20, 17).

Nach Nafchi und ה"א wäre אֵת הַבַּיִשָּׁרִים Substantiv von הַבַּיִשָּׁרִים geben, gewähren, wie יָדָה, וְיָדָה von יָדָה, יָדָה יָדָה, und יָדָה יָדָה יָדָה auf יָדָה יָדָה hin, und man hätte zu übersetzen: das am Schilf Gewährte, das auch bei den den Arnon bildenden Bächen, d. h. die am Schilfmeer erteilten Wunder wiederholten sich an den den Arnon bildenden Bächen.

אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב, אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב ist eine moabitische Stadt (V. 28), אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב dies ist der Arnon, der eben durch den Zusammenfluß der Bäche sich bildet; nachdem er sich gebildet, macht er eine Krümmung und in dem von dieser Krümmung eingeschlossenen Gebiete liegt die Stadt Or. Er biegt also seinen graden Lauf ab, אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב damit Or dort angelegt werden konnte. אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב wird ja von den Städten selbst gebraucht: פְּרוּחַ הַשָּׁבַת יְרוּשָׁלַם, בְּרוּךְ שְׁעֵשָׂה יְרוּשָׁלַם (Zecharia 2, 8) und sonst. אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב: er neigte ab, für Ors Wohnen. אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר מוֹאָב von אֲשֶׁר an fließt er längs der Grenze Moabs.

9. Da machte Mofche eine kupferne Schlange und feste fie auf die hohe Stange, und es war, wenn eine Schlange jemanden gebiffen hatte, fo schaute er die kupferne Schlange an und blieb leben.

10. Zizraels Söhne zogen weiter und lagerten in Oboth.

11. Sie zogen von Oboth mid lagerten in den Einöden der Übergänge in der Wüste, welche vor Moab von Sonnenaufgang her liegt.

12. Von dort zogen sie und lagerten im Grunde Sared.

13. Von dort zogen sie und lagerten an der Seite des Arnon, welche in

9. וַעֲשֵׂה מִשְׁפָּה נְחֹשׁ נְהַשֶּׁת וַיִּשְׂמָהּ
עַל-חַגְמָה וְהָיָה אִם-נִשְׁנָךְ הַנְּחֹשׁ אֶת-
אִישׁ וְהָקִיב אֶל-נִחְשׁ הַנְּהַשֶּׁת וְהָיָה:
שֵׁשׁ. 10. וַיֵּצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּחַנוּ
בְּאֹבֹת:

11. וַיֵּצְאוּ בְּאֹבֹת וַיִּחַנוּ בְּעֵינֵי
הַעֲבָרִים בְּמִדְבַּר אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי מוֹאָב
כְּמִוְדָה מִשְׁמֵשׁ:

12. מִשָּׁם נָצְעוּ וַיִּחַנוּ בְּנֶחֱל וְרָד:

13. מִשָּׁם נָצְעוּ וַיִּחַנוּ מֵעֶבֶר אֲרָנוֹן

Macht und Güte an uns rettend vorüberträgt, nichts also, als die nahים השרפים zu sehen, die unsichtbar an unseren Wegen lauern, und die nur der allmächtige Gottessehng in dem Bann der Ohnmacht zu halten weiß. Daher die Strafe dieser טובה שובה, dieser „Undankbaren“, wie das Wort der Weisen diese Verirrung nennt, daß Gott den Sehng und Schleier hinwegzog, der bis dahin die Giftzähne der Schlangen in der Wüste unschädlich machte und verbar; daher die Heilung, daß sich der Gebiffene das Bild der Schlange zum bleibenden Gedächtnis einprägte — והיה כל הנשק וראוה איהו והי!

W. 9. ויעש משה נחש נחשה נחש, לשון נחש על לשון, ein Wortspiel (Naschi). Jernschalmi ר"ה III, 9 לשיבך לא נחש היא נחש לשיבך, ויעש משה נחש נחשה נחש, es war Mofes nicht der Stoff angegeben, aus welchem der שרף gebildet werden sollte, allein eben daraus schloß Mofes, daß er ihn aus Kupfer zu gestalten habe, da ja שרף nur ein נחש=Spezies sei und mit diesem Begriff auch der Stoffname gegeben war. Dadurch, daß die Schlange aus Kupfer gebildet war, ruft schon der Stoff durch seinen Namen den Gegenstand in die Seele, der daraus dargestellt war. וכאן היה ר"ב הורש שבות, hieraus nahm R. Meir überhaupt Verantwortung, den Namen eine Bedeutsamkeit beizulegen.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, so dürfte der נחשה=Stoff der נחש vielleicht noch näher den Zweck dieser ganzen Veranstaltung vergegenwärtigen. Es sollte fortan diese נחשה נחש nichts als eine „Athnung“ der wirklichen נחשים vermitteln, die überall verborgen in der Wüste am Wege lauern.

W. 11. בעיי העברים. עי, wie אי von איה einen entlegenen, ringsum isolierten Ort bedeutet und daher איה, die Frage nach einem dem Fragenden entrückten, d. i. unbekanntem Ort ausdrückt, so ist עי, von עיה, eine entlegene unbewohnte Örtlichkeit, eine Einöde.

W. 12. בנהל ורד, בנהל נהל, ist sowohl der aus der Höhe in die Niedere herabströmende Bach, als die Niederung, welche das Minimal des Baches bildet. Der Grundbegriff ist die natürliche Herabbewegung aus der Höhe, verwandt mit נהל. Daher spezifischer Ausdruck für das gesellliche Erbrechen (siehe zu Kap. 27, 7 f.). Gegenjaß davon ist נעל schließen, sperren, die natürliche Fortbewegung hemmen.

W. 13. כעבר הארנון אשר נהי, כעבר אשר נהי, das עבר אשר bezieht sich auf עבר. Sie hatten das moabitische Gebiet umgangen und lagerten nun an der Nordseite des Arnon, an

6. Da ließ Gott wider das Volk die Giftschlangen los, die sie bißen das Volk, und es starb vieles Volk von Israel.

7. Da kam das Volk zu Mose und sagten: Wir haben gesündigt, indem wir gegen Gott und dich gesprochen. Bete zu Gott, daß Er die Schlangen von uns abwende. Da betete Mose zu Gott für das Volk.

8. Da sprach Gott zu Mose: Mache dir eine Giftschlange und setze sie auf eine hohe Stange und es sei dann: jeder Gebissene sehe hin und so wird er leben bleiben.

6. וישלח יהוה בעם את הנחשים
השרפים וינשכו את העם ומת
עם רב מישראל:

7. ויבא העם אל-משה ויאמרו
הטאנו כידברנו ביהוה ונכה התפלל
אל-יהוה ונסר מעלינו את-הנחש
ויתפלל משה בעד העם:

8. ויאמר יהוה אל-משה עשה
לך שרף ושים אהו על-גם והיה
כל-הנשוק וראה אהו וחי:

2. 6. וישלח ד' בעם. וישלח im קל heißt: schicken, etwas mit Absicht zu einem Ziele hin in Bewegung setzen. וישלח im פיעל jedoch überwiegend: loslassen, etwas seinem natürlichen Zug, seiner eigenen Bewegung überlassen, es nicht zurückhalten. (So וישלח אה העורב וישלח לכם אה אהיכם (1. B. M. 8, 7 u. 8) und (dieselbst 22, 4) und (dieselbst 43, 11) ויהי בשלח פרעה (2. B. M. 13, 17) וישלח אה בערה, und sonst sehr häufig. Auch hier, nicht: Gott schickte Schlangen, sondern: ließ die Schlangen los, hielt sie nicht zurück. Daher auch nicht נחשים שרפים, sondern הנחשים השרפים, sie waren immer in der Wüste vorhanden, allein bis dahin hielt sie Gottes fürsorgende Macht zurück. Jetzt zog Gott diese sie zurückhaltende Macht zurück, und die Schlangen der Wüste folgten ihrem natürlichen Zug, dem das Volk erlag. So schildert Mose (5. B. M. 3, 15) die Wüste, die sie durch Gottes Wundermacht ungefährdet durchwandert hatten: die Wüste, die sie durch Gottes Wundermacht ungefährdet durchwandert hatten: המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב יצמאן וגו' נחשים נחש, וינשכו. צמאן sind daher ein ebenso natürlicher Zubehör der Wüste wie וינשכו, lautverwandt mit נזק schaden, נשך brennen, נשך Küstzeug (siehe 1. B. M. 6. 479).

2. 8. ויאמר ד' וגו'. ויהי כל הנשוק וגו'. Der Biß der Schlangen hatte den einzigen Zweck, das Volk die Gefahren sehen zu lassen, die es auf Schritt und Tritt durch die Wüste verfolgten und die nur die Wundermacht Gottes von ihnen bis jetzt fern gehalten hatte, so fern, daß sie nicht einmal eine Ahnung davon hatten. Wer gebissen worden, der hatte sich nur das Bild der Schlange recht fest einzuprägen, damit es ihm gegenwärtig sei, auch wenn Gottes Gnadenmacht die Schlangen wieder fern halten werde, auf daß er des „Vorhandenseins“ der Gefahren inne bleibe, an welchen fäglich und stündlich der besondere Gottesdienst uns unbewußt vorüberführt, und die jeden Atemzug des Daseins zu einem geretteten, zu einem neuen Geschenke der göttlichen Macht und Güte gestalten. Nichts ist aber also geeignet, uns mit jedem Geschehe, auch der so leicht zu Ungeduld fachelnden, jedes „große Los“ der Gottespenden vermissenden — Alltätlichkeit auszuföhnen und in jeden Augenblick das Hochgefühl gottgewährter Rettung und die Seligkeit neu geschenkten Daseins zu mischen, als die Überzeugung von dem Abgrund, an dessen schmalem Rand unser ganzer Lebenspfad hinsieht, den eine gütige Gotteshand unserem sonst schwindelnden Blick verschleiert und auf Adlerfüßigen ihrer

4. Sie zogen vom Berge Hor dem roten Meere zu, das Land Edom zu umgehen, da ward das Volk ungeduldig auf dem Wege.

5. Da sprach das Volk wider Gott und wider Moſche: Warum habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt, in der Wüſte zu ſterben? Denn wir haben kein Brot und kein Waſſer, und unſer Sinn hat ſchon Überdruß an der gehaltloſen Nahrung.

4. וַיִּסְעוּ מִהַר הָהָר הַהוּא יָם סוּף לְסַבֵּב אֶת-אֶרֶץ אֱדוֹם וְהִתְקַצְרָ נַפְשֵׁי-הָעָם בַּדֶּרֶךְ:

5. וַיְדַבֵּר הָעָם בְּאֱלֹהִים וּבְמֹשֶׁה לֵמֹר הֲעִלִּיתָנוּ מִמִּצְרָיִם לָמוֹת בְּמִדְבָּר כִּי אֵין לָהֶם וַאֲיִן מַיִם וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בְּלֶחֶם הַקֶּלֶקֶל:

Bewältigung der Völkerschaft erſt ſpäter vollzogen ward. Iſrael gelobte, wenn Gott ihm den Sieg über dieſe ſie Angreifenden verleihen werde, ſo werde es bei einſtiger Beſignahme, als Denkmal des erſten Sieges über ein kanaaniſches Volk, deſſen Städte unbewohnt laſſen, aber deren Beute dem Tempelheiligtum weihen, ähnlich wie bei Jericho. — Es nannte daher auch den Ort des verliehenen Sieges הרמב. In der That findet ſich auch unter den von Joſua im weſtjordiſchen Lande überwundenen Königen ein מלך ערר (Joſua 12, 14), und nach Richter 1, 1 lag ערר im jüdiſchen Gebiete an der Wüſte Juda — und bezieht auch רמב"ן das daſelbſt berichtete: ויכו אה הכנעני יושב צפת ויהרימו אוהה ויקרא אה שם העיר הרמב. In der That erſt jedoch zu bemerken, daß Joſua 12, 14 ein מלך הרמב neben מלך ערר genannt wird, welches noch der Löſung bedürfte.

W. 4. בדרך ים סוף, es war dieſes ein ſcheinbarer Rückzug und ein langer Umweg. 5. W. 2, 1 heißt es: ונקב את הר שעיר ימים רבים. ונכב את העם בדרך. (vergl. 2. W. M. 6, 9) מקצר רוח. Wie dort bemerkt iſt קצר רוח, und ſo auch hier קצר נפש, wahrſcheinlich Gegenſatz zu ארץ אפים und bezeichnet die Ungeduld, רוח und נפש reichen nicht aus, das verlangte Ziel zu erwarten. Inſbeſondere hier reichte die נפש, reichten die vorwärts ſtrebenden Lebensgeiſter nicht aus, die Mühe des langen Weges mit Hinblick auf das zu erreichende Ziel geduldig zu ertragen. Ein wirklich unbefriedigtes Bedürfnis lag nicht vor.

W. 5. וידבר העם באלקי. Ihr Unmut wendet ſich auch direkt gegen Gott, ſie zweifeln nicht an Moſes Sendung, aber ſie ſind unbefriedigt durch die göttliche Föhrung. למה העליתנו וגו': Gott und Moſes, במדבר, למה: wir kommen auf dieſe Weiſe nie zum Ziel und enden unſer Leben in der Wüſte unter ganz abnormen, einſörmigen Verhältniſſen. כִּי אֵין לָהֶם וַאֲיִן מַיִם ſie können nicht ſagen wollen, es fehle ihnen an der nötigen Nahrung, ſie geſtehen ja ſelbſt joſort, ſie hätten להם, vielmehr vermüſſen ſie Speiſe und Trank nach gewöhnlicher Menſchenweiſe; die müſſeloſe, wenngleich wundervolle Verſorgung mit beiden war ihnen — langweilig, die vierzigjährige täglich ſich wiederholende, ſo ſpeziell fürſorgende Gottesgnade etwas — Alltägliches geworden, und dieſer Unmut machte ſie ſogar ungerecht gegen den Nahrungswert des ihnen von Gott gereichten Mannabrottes, ſie nennen es: לחם הקלקל, nach פסיקתא קל, להם קל, eine freie, leicht verdauliche Speiſe, ſo verdaulich, daß ſie nach dem שוחר טוב מדרש באיברים: מדרש שוחר טוב ganz in reproduzierende Aſſimilation ohne Subſtrat aufging, שנבלע ברמה איברים (Zoma 75 b). Dieſe vorzügliche Eigenſchaft verkehrte ihr Unmut in ihr Gegenteil, ſie war ihnen nicht ſubſtantiell genung.

9 a), auch Aharons Tod durch eine solche äußere Umgebung „sichtbar“ geworden. Die Wolkenumgebung, die sie bis dahin schützend und wegbahnend durch die Wüste begleitete, verließ sie mit Aharons Tod, נסחלקו ענני כבוד, eine Schutzlosigkeit, die auch sofort den in der Nähe wohnenden kanaanitischen König (Kap. 21, 1) zum Angriff ermunterte. (Es dürfte dies einfach in dem ויראו des Textes liegen, und das ויראו אלא ויראו א"ה nur Erläuterung sein). עמדו לישראל אלו הן משה אהרן ג' פרנסים טובים heißt es daselbst, ומרים ג' כהנות טובות נחנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן באר בזכות מרים עמוד ענן ומרים ג' כהנות טובות נחנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן באר בזכות מרים עמוד ענן. Ihren drei Führern: Moses, Aharon und Mirjam verdankte die Nation auch drei ihrer Existenz in der Wüste fürsorgende Wohlthaten, den Brunnen, die Wolke und das Manna. Den Brunnen dem Verdienste Mirjams, die Wolke dem Verdienste Aharons, das Manna dem Verdienste Moses. Auf diese drei Führer der Nation weist noch Micha 6, 4 seine Zeitgenossen hin, die nimmer sich beklagen dürften, daß Gott sie getränkt, und daß nicht von vornherein sie darüber aufgeklärt worden wären, worin das Heil ihrer Zukunft bestände; daß sie etwa in irgend andere Veranfassungen und nicht in sittliche Stärke allein Bedingung und Stütze ihres nationalen Daseins zu setzen hätten berechtigt sein mögen. „Mein Volk“, was habe ich dir gethan, und worin habe ich dich vergeblich abgemüht?“ spricht Gott durch Michas Mund, „sodort, als Ich aus Mizrajims Land dich heraufführte und aus der Skavenheimat dich erlöste, sandte ich einen Moses, einen Aharon, eine Mirjam vor dir her!“ Diese Persönlichkeiten, deren Wirken, die einzige Wirksamkeit, für welche sie geeignet waren, der belehrende und erziehende Einfluß auf Geist und Herz, waren von vornherein die sprechendste Bezeugung, von der Lösung welcher Aufgabe Ich eure Zukunft bedingt sein lassen wollte. Eine Aufgabe, die daselbst (V. 8) als עשו משפט ואהבה חסד והצנע (V. 8) zum Ausdruck kommt: Verwirklichung des Rechts, hingebende Liebesfreundlichkeit und keuscher Wandel im Stillen mit Gott. Sofort springt es aber wohl in die Augen, daß mit diesen drei Momenten unserer sittlichen Aufgabe zugleich die Wirksamkeiten jener drei Führer unserer Nation sich charakterisiert finden. משפט die Rechtsnorm für die geistliche Gestaltung unseres Lebens nach Gottes Willen, bildet das charakteristische Augenmerk der Sendung Moses, חסד und zwar אהבה חסד, das Lieben der Liebe, die Hinneigung der ganzen Charakterbildung zum freudigen Rechtsverzicht, zur Milde und zu opferfreudiger Liebeshätigkeit, charakterisiert Aharons Wirksamkeit. So wird auch Sanhedrin 6 b Aharons Wirken Moses zur Seite gezeichnet: משה היה אוהב יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורוח שלום ומשים שלום לחברו, Moses hatte das bergedurchbohrende Rechtsprinzip zu vertreten, Aharon jedoch die aufopfernde Friedensgesinnung, die Frieden sucht und Frieden stiftet zwischen Mensch und Mensch, חסד, הצנע לכת עם אלקים, das stillverborgene, sittenreine keusche Wandeln mit Gott, צניעות, der Grundcharakter jüdischer Weiblichkeit, hat wohl unter Mirjams Einfluß die erfolgreichste Pflege gefunden. Sollten nicht vielleicht jene כהנות טובות für die materielle Wohlfahrt des jüdischen Volkstebens diesen geistig sittlichen כהנות parallel erscheinen, welchen eben diese drei טובים für die geistige Wohlfahrt des jüdischen Volkstebens ihre besondere Pflege zuwandten? Ist es irrig zu sagen: צניעות ist der stillverborgene „Born“, aus dessen Tiefe alle Heiligung des Lebens quillt, — חסד die spendende, kühlende und schützende „Wolke“, mit welcher der Lichtstrahl des Rechts sich vermählen muß, um die Saaten des Heiles und des Glückes auf dem Acker der Menschheit zu zeitigen, — משפט aber, das Recht, das Himmelsbrot, das „Manna“, welches das Mark und die Kraft, die Existenz und die Dauer alles Menschen- und Völkerlebens bedingt? Und daher: באר durch das זכות Mirjams, der צניעות-Pflegerin, כבוד durch das זכות Aharons, des Pflegers der חסד, מן aber durch das זכות Moses, des Überbringers und Pflegers der משפט-Lehre von Gott? —

23. Da sagte Gott zu Moſche und zu Aharon am Berge Hor, an der Grenze des Landes Edom:

24. Aharon ſoll zu ſeines Volkes Kreiſen eingekammelt werden; denn er ſoll nicht zu dem Lande hinkommen, das ich Iſraels Söhnen gegeben habe, weil ihr meinem Munde zuwidergehandelt habet in Beziehung auf die Haderwäſſer.

25. Nimm Aharon und ſeinen Sohn Elaſar und führe ſie den Berg Hor hinan,

26. und entkleide Aharon ſeiner Gewänder und bekleide damit ſeinen Sohn Elaſar; Aharon aber ſoll eingekammelt werden und dort ſterben.

27. Da that Moſche, wie ihm Gott geboten hatte. Sie gingen zum Berge Hor hinauf vor den Augen der ganzen Gemeinde.

28. Moſche entkleidete Aharon ſeiner Gewänder und bekleidete damit ſeinen Sohn Elaſar, und Aharon ſtarb dort auf dem Gipfel des Berges. Moſche und Elaſar ſtiegen herab vom Berge.

29. Da ſah die ganze Gemeinde, daß Aharon verſchieden war, und das ganze Haus Iſraels weinte um Aharon dreißig Tage.

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן בְּהַר הַחֹר עַל־גְּבוּל אֶרֶץ
אֱדוֹם לֵאמֹר:

24. וְאָסַף אֶהְרֹן אֶל־עַמּוּתוֹ כִּי לֹא
יָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְבְנֵי
יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר־טְרִיתֶם אֶת־כִּי
לְמַן מְרִיבָה:

25. קַח אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־אֶלְעָזָר
בְּנָו וְהַעֵל אֹתָם הַר הַחֹר:

26. וְהַפְשֵׁט אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו
וְהַלְבִּישְׁתָּם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנָו וְאַהֲרֹן
יָאָסַף וּמָת שָׁם:

27. וַעֲשֵׂה מִשְׁחָה כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
וַיַּעֲלוּ אֶל־הַר הַחֹר לְעֵינֵי כָל־הַעֲדָתָה:

28. וַיַּפְשֵׁט מֹשֶׁה אֶת־אַהֲרֹן אֶת־
בְּגָדָיו וַיַּלְבִּישׁ אֹתָם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנָו
וַיָּמָת אַהֲרֹן שָׁם בְּרֹאשׁ הַחֹר וַיֵּרָד
מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר בְּנֵי־הַחֹר:

29. וַיֵּרְאוּ כָל־הַעֲדָתָה כִּי גָנַץ אַהֲרֹן
וַיָּבְכוּ אֶת־אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כֹּל
בֵּית יִשְׂרָאֵל: ם

הר, על גבי הר כחפזה קטן על גבי תפוח גדול, מ"ר: הר החר: nach einem Berge, eine sich auf einem Berge erhebende kleinere Bergkuppe.

В. 23. בקצה ארץ אדום: Es gab noch einen Berg Hor an der Nordwestgrenze von Palästina (Kap. 34, 7), weshalb diese nähere Bezeichnung notwendig war.

В. 24. וְאָסַף אֶהְרֹן וּגו'. (siehe 1. В. М. 342 u. 343).

В. 26. וְהַפְשֵׁט גו' וְהַלְבִּישְׁתָּם גו'. Damit war Elaſar an Aharons Stelle zum hohen Priester eingefest (siehe 2. В. М. 29, 29), und hatte Aharon die Gemüthung, vor ſeinem Tode ſich in ſeinem Sohne fortlebend zu erblicken.

В. 29. וַיֵּרְאוּ גו'. Wie nach Mirjams Tode ſich deren Verluſt für die Nation durch Verſiegen des Brunnens kundgegeben, ſo war, nach der Lehre der Weiſen (Chanith

Gewässer trinken, ich oder mein Vieh, so werde ich deren Kaufpreis zahlen, durchaus nichts anderes, lasse mich nur mit meinen Füßen durchwandern.

20. Da ließ er sagen: Du sollst nicht durchziehen. Und Edom rückte ihm entgegen mit schwerer Mannschaft und gewaltiger Macht.

21. Edom weigerte sich also, Zisrael zu gestatten, durch sein Gebiet zu ziehen, und Zisrael lenkte von ihm ab.

22. Sie zogen von Madefsch, und es kamen Zisraels Söhne, die ganze Gemeinde, zum Berge Hor.

אָנִי וּבְקִנֵּי וּנְתִיתִי מִכֶּרֶם בַּק אֵיךְ
דָּבָר בְּרַגְלֵי אֲנִיבְכֶרְהָ:

20. וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אֲדוֹם
לִקְרֹאתוֹ בְּעֵם פְּגַד וּבְיַד הַזֹּקֵה:

21. וַיִּמָּצְאוּ אֲדוֹם נֹתֵן אֶת־יִשְׂרָאֵל
עָבַר בְּנִבְלָו וַיִּטּוּ יִשְׂרָאֵל מֵעֲלָיו: פ

חמישי (שלישי). 22. וַיִּסְעוּ מִקַּדְשׁ וַיָּבֹאוּ
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּלַהֲעֵדָה הָרַ הַהָהָר:

Aufheben und tragen, läßt entschieden in סלל die Grundbedeutung hinaufsteigen erkennen und würde demnach כסלה einen Höhenweg, eine aufwärts führende Straße bezeichnen. In der That finden wir auch, wie hier mit מסלה auch sonst den Ausdruck עלה verbunden. So מסלה העולה בית אל (Richter 21, 19). Der Weg aus der phylistäischen Meeresniederung ostwärts nach בית שמש ist aufsteigend. Sam. I. 6, 9 daher: מסלה וְגו' יעלה וגו' und wird dieser Weg (dieselbst 12) genannt. Chron. I. 26, 16 במסלה העולה משמר. Ebenso scheint die כוכב שרה (Zef. 7, 3 u. 36, 2) ein aufsteigender Weg gewesen zu sein. Kön. II. 18, 17 heißt es davon ועלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו בהעלה ברכה העליונה במסלה שרה כוכב. Der Weg von Jerusalem zum כוכב שרה wird also auch עליה genannt. Nach allem diesem glauben wir auch hier, in der מסלה, zu deren Benennung sie sich bei der zweiten Sendung erboten, einen Gebirgsweg erkennen zu dürfen. Edom, Seir ist ja entschieden eine Gebirgsgegend, das ganze Gebiet wird ja darum auch שׁעִיר הַר genannt. Durch Edom nach Palästina gab es zwei Wege. Der bequemere, durch Thäler führende, war der דרך המלך, auf welchem es rechts und links Äcker und Weinberge und gegrabene Brunnen gab. Diesen benutzen zu dürfen, war die erste von Moses gesandte Bitte; daher dabei לא נעבר בשדה וכרם ולא נשאה מי באר. Als ihnen dies abge schlagen wurde, erbot sich das Volk, den beschwerlicheren Weg über das Gebirge zu benutzen. In כמסלה נעלה, und wenn sie oder ihr Vieh von den Gebirgs wässern, die ja frei fließen, allerdings aber streng genommen מימך: Edoms Eigentum sind, trinken, so wollen sie entsprechende Vergütung auch dafür leisten, so daß Edom ihnen nichts, als den bloßen Schritt ihrer Füße zu gewähren haben würde.

W. 21. ויש ישראל מעליו. Aus 5. B. N. 2, 4 f. wissen wir, daß ihnen feindselige Gewalt gegen Edom verboten war.

W. 22. כל הערה (siehe B. 1). Es dürfte diese Bemerkung hier vor dem Tode Aharons erkennen lassen sollen, daß, obgleich in der Wüste gestorben, doch Aharon nicht in Folge des allgemeinen, den Eintritt in das verheißene Land verhängenden Urtheils sein Grab in der Wüste gefunden. Als die Gegend um Hor betreten wurde, war dies Verhängnis bereits gelöst und nur der Vorgang in Madefsch bei מריבה מי war die Veranlassung seines Todes.

So sagt dir dein Bruder Zisrael: Du hast alle die Mühjetigkeit erfahren, die uns betreffen.

15. Unsere Väter zogen nach Mizrajim hinab, und lange Zeit blieben wir in Mizrajim, die Mizrajim aber thaten uns Böses und unsern Vätern.

16. Da schrieben wir zu Gott und Er hörte unsere Stimme, sandte einen Boten und führte uns aus Mizrajim. Nun sind wir in Kadesch, einer Stadt an der Grenze deines Gebietes.

17. Lasse uns doch durch dein Land ziehen, wir werden nicht durch Feld und Weinberg ziehen, werden nicht Wasser aus Brunnen trinken, den Königsweg wollen wir ziehen, wollen nicht rechts und links abweichen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

18. Da ließ ihm Edom sagen: Du sollst nicht durch mich ziehen, sonst werde ich mit dem Schwerte dir entgegen ausrücken.

19. Zisraels Söhne ließen ihm wieder sagen: Den Höhenweg wollen wir hinaufziehen, und wenn wir deine

כַּחֲדָשׁ אֶל־מִלְחָה אָדוּם כֹּה אָמַר
אֶחָיו יִשְׂרָאֵל אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת כָּל־
הַתְּלָאָה אֲשֶׁר כִּצַּעְתֶּנוּ:

15. וַיִּדְרֹו אֲבֹתֵינוּ מִצְרַיִם וַיֵּשֶׁב
בְּמִצְרַיִם וַיַּיְסִים רַבִּים וַיַּרְעִי לָנוּ מִצְרַיִם
וְלֹאֲבֹתֵינוּ:

16. וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה וַיִּשְׁמַע קֹלֵנוּ
וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וַיִּצְאֵנוּ מִצְרַיִם וְהִנֵּה
אֲנֵהנוּ בְּקֶדֶשׁ עִיר רְצֵה גְבוּלְךָ:

17. וַנִּבְרָחֶנָּה כַּאֲרָצְךָ לֹא נֵעֲבֹר
בְּשָׂדֶה וּבְכָרֶם וְלֹא נִשְׁתָּה מִן כְּאֵר
דְּרֹךְ הַמֶּלֶךְ נִלְךָ לֹא נִפְּה וְיָמִין
וּשְׂמֹאל עַד אֲשֶׁר־נֵעֲבֹר גְּבוּלְךָ:

18. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אָדוּם לֹא תֵעֲבֹר
בִּי כִּן־בְּחֶרֶב אֵצֶל לְחַרְתְּךָ:

19. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
בְּלִסְלָה נַעֲלֶהָ וְאִם־כִּי־יִמְדֶּךָ נִשְׁתָּה

Moses fort, so lange ihn Gott bei seinem Volke ließ, rüstig der Lösung seiner Aufgabe zu leben. — אהיך ישראל erinnert ihn an die gemeinſame Abſtammung, nach מ"ר zu- gleich an die Schickſalsverſchiedenheit, die die beiden Zwillingſzweige deſ abrahamitiſchen Stammes getroffen.

Q. 15. וְלֹאֲבֹתֵינוּ: nicht erſt jezt dem jüngerſten, aus Mizrajim ziehenden Geſchlechte, von dem ihr meinen könntet, es habe die Mißhandlung irgendwie verſchuldet, ſondern ſie hatte bereits bei unſeren Vorfahren begonnen, deren ehrbarer Charakter euch wohl noch aus der Übertieferung bekannt ſein wird, und war ſomit ein über unſeren ganzen Volksſtamm als ſolchen zur Vererbung von Vorfahren auf Nachkommen defretiertes gewaltthätiges Unrecht.

Q. 17. וְלֹא נִשְׁתָּה מִן כְּאֵר דְּרֹךְ הַמֶּלֶךְ: eine vom „Könige“, d. h. von der Geſamtheit angelegte, der Öffentlichkeit angehörende Straße, die kein Privateigentum, vielleicht nicht einmal Eigentum einer Kommune iſt, kein Kommunalweg.

Q. 19. וַיֹּאמְרוּ וְגו' כַּמְסִיחָה נַעֲלֶהָ. Die Bedeutung הַסְתוּלָּה (2. B. M. 9, 17) ſich erheben, סִלְסַל (Prov. 4, 8) erheben, כִּוְלָה (Zerimjah 6, 6) Schanzenaufwurf, auch סִלָּם (1. B. M. 28, 12) Leiter, und ſelbſt סָל (daſelbſt 40, 17) Korb, als Mittel zum

13. Dies sind die Haderwässer, da Zisraels Söhne mit Gott gehadert und er sich an ihnen in seiner Heiligkeit gezeigt.

13. הָיְתָה לִי קְרִיבָה אֲשֶׁר־רָבְנוּ
בְּגִיּוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה וַיִּקְרַע בָּם: ׀

14. Da schickte Mose Boten von Kadesch zu dem Könige von Edom:

14. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מִלְאָכִים

Verirrung präzisieren, der auch Aharon vor Gottes Augen der gleichen Verurteilung schuldig erscheinen ließ? Jedenfalls steht die Thatiache in ihrer Großartigkeit da, daß nun die Führer an der Grenze des Landes der Verheißung um einer kleinen, so leicht zu erklärenden אמונה = Schwäche eines Augenblicks willen, dasselbe Verhängnis erleiden, dem fortgesetzte אמונה = Losigkeit das von ihnen geführte Geschlecht der Wüste hat erliegen lassen, und das Grab der Führer neben dem Volke in der Wüste wird nun zum ewigen Zeugnis der Gerechtigkeit der göttlichen Waltung, auf deren Wage die leiseste Verirrung ihr naher, ihrem heiligen Dienste geheiligter Männer größten Verbrechen gewöhnlicher Sterblichen an Schwere gleich, und die, indem sie selbst eines Losigkeit Mose und Aharon für die Weitervollbringung ihres Wertes auf Erden zu entraten weiß, sich zugleich in der ganzen קדושה ihrer absoluten Größe zeigt, deren Ziele durch nichts bedingt und der selbst ein Mose und Aharon nicht unentbehrlich sind. Wenn später Zisraels Nationalgefängnis Gottes קדושה, Gottes unnahbare Erhabenheit in ihrer ganzen, die Gemüter zum Ernst gewissenhaftester Selbstbeherrschung stimmenden Größe vergegenwärtigen will, singen will, wie sein Thronen über sein Gesetz schirmenden Cherubim die Erde in ihren bis-herigen Gängen erschüttern müsse, singen will, welche Größe, welche Fruchtbarkeit, welche Heiligkeit der Sündigung seines Namens innewohnt, wie Seine Macht das Recht liebt und die von Recht und Milde gezeugte Geradheit bei uns erziehen will, besingen will, wie der Gedanke: קדוש הוא „Er ist heilig“, unsere gänzliche Hingebung an sein Gesetzesheiligtum fordert: dann weist er auf Mose und Aharon hin, giebt zu bedenken, wie Mose und Aharon die hervorragendsten unter seinen Dienern, Samuel unter seinen Verkündern, die Gott für andere anriefen und der Erhörnung gewiß waren, mit denen Gott in Wolkenfäule sprach, die die Wächter seiner Zeugnisse, die Empfänger seines Gesetzes waren, die Gott erhörte und auf ihre Fürsprache sich als verzeihender Gott für andere erwies — und doch für ihre eigene Verirrung kein Verzeihen hatte: רובינו ד' אלקינו והשנהנו להר קדשו כי קדוש ד' אלקינו (Ps. 99).

B. 13. ויקרש בם. ויקרש בם bezieht sich wahrscheinlich auf Mose und Aharon, die in dem vorigen Verse genannt sind, und ist diese Heiligung in dem zu B. 12 entwickelten Sinne zu verstehen. Mose und Aharon's Tod in der Wüste ist die dauerndste Besiegelung der Göttlichkeit ihrer Sendung und der unverbrüchlichsten Heiligkeit und unnahbaren Unantastbarkeit des durch ihre Vermittlung uns offenbar gewordenen göttlichen Willens für unseren Wandel auf Erden. רובינו ד' אלקינו והשנהנו להר קדשו כי קדוש ד' אלקינו und Ränne an alle Geschlechter ihres Volkes. —

Tief bedeutsam ist aber die Zusammenstellung: Zisraels Söhne hatten mit Gott gehadert — und Mose und Aharon traf eine Verurteilung. Dieser Gegensatz be- fundet eben die קדושה in ihrer ganzen Größe (siehe zu B. 12).

Das unterscheidet diese מריבה מי des vierzigsten Jahres von denen des ersten (2. B. M. Kap. 17).

B. 14. וישלח, unbeeirrt von der über ihn verhängten Bestimmung, die ihm persönlich die Aussicht auf Erreichung des so lange angestrebten Zieles versagte, jubr

12. Da sagte Gott zu Moſe und Aharon: Weil ihr nicht feſt an mir gehalten, mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Iſraels, darum ſollt ihr dieſe Gemeinde nicht zu dem Lande hinbringen, das ich ihnen gegeben habe.

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן:
 אַתְּרֹן עֵינַי לֹא-הָאֵמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי
 לְעֵינַי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ
 אֶת-הַקְּהָל הַזֶּה אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-
 נָתַתִּי לָהֶם:

denn auch die Vieldeutigkeit, die שיטת הרבה, wie im כ"ר der Ausdruck lautet, zu faſſen ſein, die dort in dem Ausdruck הברים gefunden werden, wonach der Vorwurf: כרבנים שוטים, מורו הצים, כמלמים אה כמלמדיהם, Angehörjam, Unverſtand, Anmaßung und Streittuſt darin liege. Es kann eben nicht Angehörjam im engern Sinne, ſondern Widerhaarigkeit im allgemeinen ausdrücken wollen. — Es kann eben nicht Angehörjam im engern Sinne, ſondern Widerhaarigkeit im allgemeinen ausdrücken wollen. — Wir glauben, dieſe Frage alſo zu verſtehen: Werden wir aus dieſem Felſe euch Waſſer herauſſchaffen? d. h. ihr habt uns vorgeworfen, wir hätten euch הזה המדבר הזה אל אל, אל הכולע הזה נוציא לכם מים! Wohlta, wenn durch unſer Wort, wie uns geboten worden, dieſer Felſe, an dem ihr ſteht, euch das nöthige Waſſer giebt, werdet ihr da endlich anſchören, מרים, zu ſein, werdet ihr da endlich der Überzeugung zugänglich ſein, daß überall nicht wir, ſondern Gott euch hierher geführt? Mit dieſen Worten war Moſes noch immer nicht aus der Bahn ſeines Auftrages gewichen. Ihrem Sinne nach waren ſie die geeignete Vorbereitung zu dem, was לעניניהם, vor ihren Augen und zu ihrer Belehrung geſchehen ſollte. Nur die Erregtheit, in der ſie geſprochen wurden, und die ihn dann zum heftigen Staberheben und Schlagen des Felſen führte, wäre die Verirrung geweſen.

W. 12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. Wenn wir mit der biſherigen Auffaſſung nicht ganz irre gegangen, wenn Moſes' Erregtheit aus dem bitteren Gefühle des Vergeblichen ſeiner ganzen biſherigen Arbeit an dem Volke entſprungen, daß ihm noch immer als הברים, als die Angehörigen, jeder Sinnesänderung durch beſſere Überzeugung unzugänglich gegenüberſtand; wenn eine ſolche Erregtheit einerſeits ein in der Stimmung eines Moſes nicht geeignetes Hervortreten der eigenen Perſönlichkeit voranzſehen dürfte, die überall vor dem Bewußtſein der Gottesſendung zurüdtreten, und — wohl die ſchwerſte aller Prüfungen — nie die Geduld verlieren ſollte, ſo lange Gott geduldig bleibt; wenn von ihr ein augenblicklicher Zweifel nicht zu trennen iſt an dem Gelingen der Gottesſendung und der eünftigen endlichen Gewinnung des Volkes für deſſen Beſtimmung und Sendung auf Erden: ſollte dann nicht dieſes alles zuſammen als momentanes Einſen der אמינה begriffen werden können, die an Gott und ſeinen Abſichten bei allem Widerpart der Erſcheinungen feſthält und ſich da am meiſten bewährt, wo eine Gottesſendung durch ihren Mißerfolg an ſich ſelber irre zu werden verſucht ſein kann? Sollte dann die gegenteilige Forderung: Gott in der entſchiedenen, durch nichts hindernd zu erreichenden Abſolutheit ſeines Willens und Vollbringens immer gegenwärtig zu haben, und von dieſem Bewußtſein aus, durch alle Erfahrung unbeirrt, wie Gott heiligende Engel mit verhältnißmäßigem Blick und verhältnißmäßigem Schritt nur die geſchickte Botenſchaft im Dienſte Gottes zu beſtätigen, ſollte dieſe Forderung nicht als höchſtes קידוש השם im Kreiſe der Menſchen begriffen werden können, denen eine ſolche Botenſchaft gilt? Und ſollte demnach das וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן nicht vollkommen den Ausgangspunkt dieſer Verirrung, die ungeduldig gewordene Erregtheit Moſes, in ſeinem innerſten Weſen treffen?

Wer aber könnte wagen, den mianageſprochenen Kern zu ergänzen, der das וַיֹּאמֶר mit dem לכן in dem Gottesurteil motivierend verbindet? Wer auch den Anteil an dieſer

10. Und Mofe und Aharon verfammelten die Gemeinde vor den Felfen hin. Da fagte er zu ihnen: Höret doch, ihr Ungehorfamen! Werden aus diefem Felfen wir euch Waſſer herausbringen!?

11. Und Mofe hob feine Hand und ſchlug den Felfen mit feinem Stabe zweimal, da kamen viel Waſſer heraus, und es trank die Gemeinde und ihre Tiere.

10. וַיִּקְהֲלוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת־הַקְּהָל אֶל־פְּנֵי הַסֶּלֶעַ וַיֹּאמְרוּ לָהֶם שְׁמְעוּ־נָא הַמְּרִים הַכֹּזֵבִים הַסֶּלֶעַ הַזֶּה וּנְצִיא לָכֶם מַיִם:

11. וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיִּךְ אֶת־הַסֶּלֶעַ בְּמַטְהוֹ פַּעַמַיִם וַיִּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתִּשְׁתֶּה הָעֵדָה וּבְעִירָם: פ

W. 10 u. 11. ויקהלו משה ואהרן וגו' ויאמרו וגו' וירם וגו'. Dürfen wir es wagen, den Regungen vermutend nachzuspüren, die das Gemüt eines Moses, dieses treuesten Dieners Gottes, von dem Gott selbst es bezeugte הוא נאמן ביה, in einem Momente seines Lebens von der entsprechenden Erfüllung seiner Sendung ablenken konnten?? Diese Vermutung wäre: Moses nahm den Stab aus dem Heiligthum, wo er seit fast vierzig Jahren niedergelegt war, auf Gottes Geheiß wieder in die Hand, und mit diefem Abzeichen seiner göttlichen Sendung versammelte er das Volk. Als er aber nach fast vierzig Jahren sich wieder dem Volke gegenüber mit dem Gottesstab in Händen sah, dessen er vor fast vierzig Jahren beim Antritt seiner Sendung zur Beglaubigung seiner Sendung dem Volke gegenüber bedurfte (siehe 2. B. M. 4, 1—15 u. 17), da that es ihm bitter wehe, daß er in allen diesen vierzig Jahren und mit allem, was er in diesen vierzig Jahren vollbracht hatte, nicht weiter in dem Vertrauen des Volkes gekommen war, und in der Bitterkeit dieses Gefühles vergaß er seines Auftrages, redete, statt ruhig den Fels, mit Vorwürfen das Volk an und schlug in heftiger Erregung — וירם וגו' ויך וגו' — den Fels, worauf Waſſer in Fülle ihm entströmte und das Volk und ihre Tiere befriedigte.

Es lautete aber der Vorwurf: שמעו נא המורים וגו'. Wir haben schon zu 1. B. M. 26, 35 die Grundbedeutung der Wurzel כרה, wovon ja auch כרה, das Schermesser, als: entgegenfahren, somit eine gegenfällige Richtung annehmen, erkannt. Wir haben im Deutschen einen aus ähnlicher Gedankenanschauung gebildeten Begriff: widerhaarig. Obgleich nun כרה vorzugsweise sich auf Handlungen bezieht und sowohl die positive, als negative Anfolgsamkeit bezeichnet, so kommt es doch auch überhaupt als Bezeichnung eines den Wünschen und Erwartungen völlig entgegengeſetzten Verhaltens und Zustandes vor. So heißt es von einem alle Wünsche verſagenden Elend: כרה מרי שיהי, er könne seine Äußerungen nicht den Wünschen seiner Freunde gemäß gestalten, denn וידי כברה על אנהוהי, das Leid, das ihn gefaßt habe, laste zu schwer auf seinem Senzen. (Jes. 50, 5): ר' אלקים פחה לי און ואנבי לא מריהי, Gott habe ihm das Ohr geöffnet und er habe sich der göttlichen Belehrung nicht unzugänglich gezeigt. Diese Unzugänglichkeit einer Belehrung gegenüber nennt er כרה. Auch hier dürfte die כרים nicht speziell die Ungehorfamen bedeuten, da in dem Vorgang nicht eigentlich thätiger Ungehorsam zu Tage getreten. Vielmehr dürfte damit nur ihre Ungefügigkeit und ihr den gerechten Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten im allgemeinen, insbesondere aber ihre Unzugänglichkeit für alle die Belehrung bezeichnet sein, die sie doch aus all den großartigen Erfahrungen bereits geschöpft haben mußten. Zu diesem Sinne dürfte

9. Da nahm Moſe den vor Gott
niedergelegten Stab, wie er ihm ge-
boten.

9. וַתֵּקַח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֵּה לְפָנָיו
יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוְּהוּ:

kündigten Ereigniſſes, bezeichnet dieſes Ereigniſſ als Erzeugniß einer augenblicklichen unmittelbar eingreifenden Wirkung Gottes. Sie hatten Moſes und Aharon Verrat an ihrer Gottesſendung vorgeworfen. Nicht nach Gottes Willen ſeien ſie an dieſem wasserloſen Ort, Moſes und Aharons Böswilligkeit habe ſie zu ihrem Unglück dorthin geführt. Gott kann ſie nicht wollen verdurſten laſſen. „Nimm den Stab“, ſprach Gott zu Moſes, zeige ihnen, daß du noch mein Geſandter biſt, keinen Augenblick aufgehört haſt, in meinem Dienſte zu ſein, הַקָּהָל אֵת הַקָּהָל und kraft dieſer deiner durch den Stab in deiner Hand ſich befindenden Gottesſendung verſammelte dieſe „Gemeinde der Zukunft“, וְיִבְרָחֶם אֶל הַסֹּלֶעַ לְעֵינֵיהֶם, aber gebrauche den Stab nicht, לְעֵינֵיהֶם, in Gegenwart des ganzen Volkes ſollt ihr den Fellen bloß mit Worten auffordern, daß er בְּיַמֵּי: das in ihm bereits vorhandene Waſſer herausgebe. Ein Schlag mit dem Stabe, wie 2. B. M. 17, 6, würde das Eintreten des Waſſers als Folge einer neuen, erſt durch ihren Aufrubr provozierten Einwirkung Gottes begreifen laſſen, das ſoll es eben nicht ſein. Sie ſollten einſehen, daß nicht Moſes und Aharon, ſondern Gott an dieſen Ort ſie geführt, und daß, wenn Gott an dieſen Ort ſie geführt und ſeine Wolke ihnen daher dieſen Ort zum Lageraufenthalt angewieſen, es nicht erſt ihrer ſtürmiſchen Anregung und etwa dadurch veranlaſſten göttlichen Einſchreitens bedurfte, vielmehr das nöthige Waſſer bereits an der von Gott ihnen angewieſenen Örtlichkeit von Gott gegeben war, und ein Wort von Moſes und Aharon an den Fels genügte, daß er die ihm bereits von Gott für ſie bereitgeſtellten Waſſer hergebe, וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֵּה וַיַּדְבִּיק בְּהַרְוֹסָהּ וַיֵּצֵא מַיִם, ſomit וַיֵּצֵא מַיִם וַיִּשְׁקוּהָ וַיֵּצֵא מַיִם, ohne neues Gotteswunder, ſollt du mit deinem bloßen Worte ihrem unſtengbar vorhandenen Bedürfniß Genüge verſchaffen.

Dieſe Art der Waſſerſpende aus dem Fels hätte das Volk des tiefen Unrechts vollkommen überführt, das es in ſeinen Aufträgen an Moſe und Aharon geübt, als hätten ſie gegen Gottes Willen ſie an dieſen wasserloſen Ort geführt, während das erſt inſolge des Schlagens mit dem Stabe hervorſtrömende Waſſer noch immer der Annahme Raum laſſen konnte, als wäre in der That urprünglich ihre Führung in die Wüſte ein Eigenmächtigkei Moſes und Aharons geweſen und hätte nur nachher ihr berechtigter Aufruhr und ihre Noth Gott zu dem erbarmenden Wunder veranlaßt. Sie hätte das Volk gelehrt, wie unter Gottes Führung man aller Sorge ſich zu entſchlagen habe und auch ohne Moſes Wanderſtab der rechten Hilfe zur rechten Zeit jederzeit gewiß ſein könne. Sie hätte eben damit, wie ich einſt die Erläuterung aus des ſeligen Bernays ״Munde hörte, an der Grenze des verheißenen Landes und der damit zu betretenden neuen Zukunft, in welcher an die Stelle der offenbaren Gotteswunder der Führung durch die Wüſte die unſichtbare und doch nicht minder nahe Gottes Leitung durch נְסִים וּמוֹפְתִים treten ſollte, wohl eben zu dieſen überleiten und zeigen ſollen, daß, was der Moſesſtab in der Wüſte geweſen, das ſolle fortan das Moſeswort für alle Zukunft bleiben. Und wenn — nach der tiefen Auffaſſung der Weißen — die Wanderſchaft in die Wüſte mit dem Marawunder betreten wurde, das mit der Erfahrung rüſten ſollte, daß בְּרַב כֹּחַ הַיְהוָה, daß ein Wort des göttlichen Geſetzes genüge, um das bitterſte Waſſer zu verſüßen (ſiehe 2. B. M. S. 158), ſo würde nach dieſer Auffaſſung die Wanderſchaft durch die Wüſte haben ſchließen und die neue Zukunft angetreten werden ſollen mit der Erfahrung, daß das Moſeswort genüge, um aus dem Fels den friſchen Trunk des Lebens zu ſpenden. —

B. G. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֵּה לְפָנָיו (ſiehe B. S.).

damit dort wir und unsere Tiere sterben?

5. Wozu habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt? Uns zu diesem schlechten Ort hinzubringen? Das ist kein Ort von Saaten, Feigen, Wein, Granatäpfeln - selbst Wasser zum Trinken ist nicht vorhanden!

6. Da zogen sich Mose und Aharon vor der Versammlung zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zurück und fielen auf ihr Angesicht. Da ward ihnen die Herrlichkeit Gottes sichtbar.

7. Und Gott sprach zu Mose:

8. Nimm den Stab und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aharon, und sprecht zu dem Felsen vor ihren Augen, daß er sein Wasser hergebe, so wirst du ihnen Wasser aus dem Felsen herausbringen und wirst die Gemeinde und ihre Tiere tränken.

אֶל־הַכַּדְבָּר הַזֶּה לָמוֹת שָׁם אֲנִינִי וּבְעֵירָנוּ:

5. וְלָמָּה הֵעֵלִיתֵנוּ מִמִּצְרָיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַרָע הַזֶּה לֹא־מִקּוֹם זָרַע וְתֵאֵנָה וּגְפָן וְרִמּוֹן וּמִיַּם אֵין לְשָׁהוֹת:

6. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כִּפְּזֵי הַקֹּהֶל אֶל־פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֲלֵיהֶם: פ

שלישי (שני). 7. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

8. קַח אֶת־הַמַּטֵּה וְהַקְהֵל אֶת־הַעֲדָה אִמָּה וְאַהֲרֹן אֹהֵיךָ וּדְבַרְתֶּם אֶל־הַסֶּלֶע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מִיַּמּוֹ וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן־הַסֶּלֶע וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הַקְּהֵל וְאֶת־בְּעִירָם:

wir leben bleiben und in das verheißene Land kommen, ihr aber habt dieses ganze Raßal, diesen ganzen Gott eigenen Menschenverein, den Gott für die glücklichste Zukunft erhalten will, in diese Wüste geführt, damit sie und ihre Tiere des schrecklichen Todes sterben. Bezeichnend ist der Ausdruck בעיר gewählt, daß das Tier unter Herrschaft seines Naturtriebes (siehe 2. B. M. 22, 4), hier des unabweisbaren Bedürfnisses zu trinken, vergegenwärtigt. Der Vorwurf lautet: schon um unserer Tiere willen hättet ihr das nicht thun sollen, hättet mit den unschuldigen Kreaturen Erbarmen haben sollen!

B. 5. ולמה העליתנו גו'. Das Verhängnis unserer Wanderschaft in der Wüste ist ja zu Ende. Wir sollten doch bereits das verheißene blühende Land betreten, das in dieser Frühlingszeit schon in allem Schmuck der Saaten und Früchte prangen muß — welsch ein Kontrast damit dieser Ort —, wo nicht einmal Wasser zum Trunke vorhanden! — Das ist nicht Gottes Wille, das ist euer Werk.

B. 6. ויבא נח וגו' אל ההבה מפני: 1. B. M. 7, 7: ובאו במערתו וגו' מפני וגו' לבא בנקרות הצורים וגו' מפני: 2. B. M. 2, 19 u. 21: פחד ד' וגו'. Sie antworteten nichts, sie flüchteten sich zum Mörder, wie immer, wenn die Göttlichkeit ihrer Sendung in Frage gestellt ward.

B. 8. ויבא את המטה וגו'. Seit dem Sieg über Amalek (2. B. M. 17, 9) finden wir den Stab nicht wieder in Moses Händen. Er war, wie wir aus B. 9 ersehen, „vor Gott“, d. h. im Heiligtum neben dem ארון העדות niedergelegt. Der Gottesstab in Moses Händen bezeichnete ihn als den von Gott Gesalbten. Eine Bewegung mit dem Gottesstab, ein Weigen, ein Schlagen mit demselben vor Eintritt eines ange-

2. und es war kein Wasser für die Gemeinde, und sie versammelten sich über Moſche und Aharon.

3. Es haderte das Volk mit Moſche und ſie ſagten: Wären wir doch verſchieden, als unſere Brüder vor Gott verſchieden!

4. Wozu habt ihr die Gemeinde Gottes zu dieſer Wüſte hingebracht,

2. וְלֹא־הָיָה מַיִם לָעָדָה וַיִּקְהָלוּ
עַל־כִּישָׁה וְעַל־אַהֲרֹן:

3. וַיִּרְבּוּ הָעָם עִם־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ
לֵאמֹר וְלוֹ גִּיעֵנוּ פְּגוּעַ אֶחָיוֹנוּ לְפָנֵינוּ
יְהוָה:

4. וְלָמָּה הִבֵּאתֶם אֶת־קְהַל יְהוָה

wenn das Wort der Weiſen (Moed Katan 28 a) lehrt: למה נסמכה מיתה מרים לפרשה: פרה ארומה לומר לך מה פרה ארומה מנברה אף מיתהן של צדיקים מנברה, daß die Zuſammenordnung dieſer beiden Kapitel lehre, dem Tode der Gerechten wohnt eben eine ſolche jühnende Kraft inne, wie dem הטאת־פיה אדימה, ſo möchte dies wohl auch in dieſem Sinne eine Wahrheit ſein, daß, wie die פרה ארומה = Inſtitution die Unſterblichkeit und damit die ſittliche Freiheit des göttlichen Menſchenweſens lehrt, ſo lehrt beides unmittelbar auch der Tod des Gerechten. Denn wahrlich, der muß geiſtig blind ſein, dem das Sterben eines Gerechten nicht zur lautſten Unſterblichkeitspredigt wird, der in dem, was nun reglos und Verweſungsſpuren tragend vor ihm liegt, das noch zu erblicken wagt, was noch ſoeben in ſo geiſtiger Kraft und in ſittlich freier Macht Denken und Wollen beſhäftigte, der in der Leiſche des Gerechten etwas anderes erblicken kann, als den in den Winkel geworfenen Mantel eines von dannen geſchiedenen Mannes. —

2. 2. וְלֹא הָיָה מַיִם לָעָדָה. Wir haben ſchon zu 2. B. M. 17, 5 angemerkt, daß der aus dem Felſen zu Choreb geöffnete Quell nicht nur das augenblicklich damalige Bedürfniß befriedigte, ſondern ſie auf ihrer ganzen ferneren Wanderung durch die Wüſte begleitete, ſo daß wir in der That ja nie wieder eine Klage über Wassermangel hören. Jetzt aber, nach Ibanith 9 a, ſofort nach Mirjams Hinſcheiden — verſiegte der Quell, und die eben zum erſtenmale ſich als die „Gemeinde der Zukunft“ fühlende עדת יבֵה־יָבִיחַ ſah ſich der allererſten Bedingung der Forterſtenz, ſah ſich des Waſſers beraubt. וְלֹא הָיָה מַיִם שֶׁם מַרִים וְלֹא הָיָה מַיִם לָעָדָה! Auf Grund dieſer Aufeinanderfolge, wird daher (daſelbſt) der biſherige Geiz der Wohlthat des mit durch die Wüſte geleitenden Horebbrunnens dem Verdienſte Mirjams zugeſchrieben, באר בזכות מרים. Was Mirjams ſittliches Wirken für die ſittliche Zukunft des Volkes geweſen und wie ſehr ihr Heimgang ein Rationalverluſt war, kündigte ſich ſofort durch Verſiegen des Horebbrunnens nach ihrem Tode an.

3. 3. וַיִּרְבּוּ הָעָם עִם מֹשֶׁה, eben das עַם, von dem es 2. 1 hieß: וַיִּשַׁב הָעָם בְּקִדְשׁ, doß es Kadeſch als den erſten Wiedereintritt in bewohnbares Land begrüßt hatte, glaubte ſich durch dieſen plötzlichen Wassermangel, den ſie auf der ganzen biſherigen Wanderung durch die Wüſte nicht empfunden, mit einemmale enttäuscht und von Moſes und Aharon — betrogen! Daher יִרְבּוּ הָעָם עִם מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן, mit גִּיעֵנוּ וְלוֹ, dem ſanfteſten Ausdrücke eines natürlichen Verſcheidens (ſiehe 1. B. M. 6, 17) bezeichnen ſie den Tod aller der in der Wüſte Verſtorbenen, denen das göttliche Verhängnis den Eintritt ins Land verſagte. Sie waren alle geſtorben 'לפני ה' die göttliche Fürſorge hatte ſie bis zum letzten Atemzuge nicht verlaſſen. Ihr Tod erfolgte nach dem natürlichſten Sterblichkeitsgeſetze des Menſchen, ohne durch eine außerordentliche Kalamität herbeigeführt zu ſein — wir aber ſollen durch Durſt umkommen!

4. 4. וְלָמָּה הִבֵּאתֶם, das iſt nicht Gotteswille, das iſt eure Veranſtaltung, damit ſiät ihr Verrat an 'קהל ה'. Gott will uns erhalten, nach Gottes Abſicht ſollen

die Wüste Zin im ersten Monat, und das Volk ließ sich in Kadesch nieder. Da starb dort Mirjam und wurde dort begraben,

מִדְבַר-צִן בַּתְּדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיָּשָׁב
הָעָם בְּקִדְשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר
שָׁם:

Bezeichnung des Gesamtvolkes als עדה ihr besonderes Motiv haben (siehe daselbst). Hier wird aber dieser Begriff ganz eigentlich hervorgehoben. Nachdem bereits בני ישראל genannt sind, werden sie noch besonders als העדה כל charakterisiert. Die בני ישראל, welche in die Wüste Zin kamen, waren die העדה, כל, waren die „Gesamtgemeinde“, sie waren die nun für die gemeinsame Bestimmung — das liegt ja in עדה — Vereinigten, das Kap. 14, 29 — 35 ausgesprochene Verhängnis war bereits vollzogen. Alle, die in die Wüste Zin kamen, waren die עדה, die nun die neue Zukunft antreten sollten. עדה השלמה, wie מ״ר zu demselben Ausdruck B. 22 (siehe daselbst) erläutert, עדה היום נכנסה לארץ לפי שמהו יוצאי מצרים ואלו כן אותן שכתוב בהן חיים כולכם היום.

בהדש הראשון, in einer Zeit, die den Boden von Menschen bewohnter Länder in Frucht verheißendem Aufstehen zeigt.

וישב העם בקדש, nicht ויהו, wie das temporäre Kasten in den Wanderstationen immer bezeichnet wird, sondern וישב, der Ausdruck bleibenden Niederlassens, wie Kap. 21, 25 und 31. Kadesch wird B. 16 עיר קצה גבולך, eine Grenzstadt des edomitischen Landes genannt, und wenn sie auch wahrscheinlich noch nicht in der Stadt Kadesch selbst waren, so waren sie doch in deren Gebiet, das schon ihren Namen trug. Das Volk glaubte sich daher bereits an dem Ende ihrer Wüstenwanderung, um nach vierzigjährigem Wandern endlich in Kadesch wieder bewohnbare und von Menschen bewohnte Stätten zu betreten. וישב העם בקדש in diesem Gefühle ließen sie sich dort nieder. Sie glaubten sich am Ziele.

והמתה שם מרים והקבר שם. Da starb dort Mirjam und ward dort begraben. Sie hatte ihre Mission auf der Erde vollendet. Ihr Grab in Kadesch mochte noch den späteren Geschlechtern sagen, daß sie die Erde nicht eher verließ, bis das neue Geschlecht zum Antritt der verheißenen Zukunft bereit stand. Und wenn in der langen, an trüben Erfahrungen so reichen Wanderung an den wiederholten verzweifelungs-vollen Abfällen von Gott eben die Frauen am wenigsten sich beteiligten, die Frauen am meisten das heitere Vertrauen und die ausstarrende Hingebung an Gott bewahrten, die Frauen daher auch — nach מ״ר 4. B. M. 27, 1 — in das Verhängnis des Aussterbens in der Wüste nicht mitbegriffen waren, und nun in diesem neuen Geschlechte für die neue Zukunft Großmütter und Mütter in das Land der Verheißung mit hineinzogen, die das lebendige Gedächtnis der ägyptischen Vergangenheit und der großen Erlebnisse der Wanderschaft durch die Wüste unter Gottes Schutz und Gottes Führung mit hinüber nahmen in diese neue Zukunft und Enkel und Urenkel mit dem Geiste dieser Gott schauenden Erlebnisse zu tränken vermachten: so dürfte an dieser ganzen früheren und tieferen Ausrüstung der jüdischen Frauen mit jüdischem Geiste der Wirksamkeit Mirjams, die ihnen als Prophetin voranleuchtete, nicht der geringere Anteil zuzuschreiben sein (siehe zu 2. B. M. 15, 20). Nicht umsonst aber geht wohl diesem Kapitel, das so kurz und schmerzlos den Tod der Geschwister Mirjam und Aharon enthält, das große צרה ארוכה-Kapitel der jüdischen Unsterblichkeitslehre voran. Dieses Kapitel selbst ist eine große Einleitung zu diesen Toten und sagt: Was in Mirjam Mirjam, was in Aharon Aharon war, das ist mit ihrem Tode nicht gestorben, wie ihr Wirken hienieden in allen Folgegeschlechtern ihrer Nation unsterblich fortlebt, so ist ihr eigenstes Wesen selbst aus irdischer Vergänglichkeit zu Gott, dem Urquell alles Lebens in die Ewigkeit zurückgeführt. Und

ב 1. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה
Kap. 20. V. 1. Es kamen Zi-
 rael's Söhne, die ganze Gemeinde, in

unterschied der טהרה. Dies in die Gedankenphäre der durch die פרה=Institution zu proklamierenden Grundlehren der sittlichen Freiheit übertragen, ergiebt nach saducäischem Hochmut den Satz: erst der geistig und sittlich Vollkommene ist frei und musterlich, alles auf niederer Stufe gehört noch dem vergänglichem Reiche physischer Gebundenheit an. Die Lehre der Weisen aber spricht: Selbst auf niedrigster Stufe ist in jedem Menschen das göttlich Freie, das ihn tief von allem physisch Vergänglichem scheidet und ihn der sittlichen Freiheit und des ewigen Lebens teilhaftig macht. Nur Stufenunterschiede zählen zwischen ihm und der Höhe der geistig und sittlich Vollkommenen. Nach saducäischer Zerkleinerung ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein Ideal, das erst durch geistige und sittliche Vollkommenheit zu erringen wäre, somit — vielleicht — keinem Menschen erreichbar. Nach der Weisheit der Weisen ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein dem Wesen des Menschen als Menschen innewohnendes Angebinde, das Gott einem jedem bei seinem Eintritt ins Hiersein mitgibt, auf daß es ihn im Lande der gebundenen Vergänglichkeit die Wege der Freiheit zu wandeln befähige, die zur Heimkehr in die Ewigkeit in die höhere Vollendung leiten. — Liegt der Gedanke sehr ferne, daß die saducäische Opposition mit ihrem היתה נעשה בניגוד in tiefem Zusammenhange mit ihrer Opposition gegen die יולם הבא=Lehre derselben Weisen stehe?

Sehr sind wir geneigt zu glauben, daß die bereits bemerkte Zulässigkeit eines Knaben, ja eines Kindes zur הויה (siehe Para 12, 10) mit dieser Zulässigkeit eines ים zusammenhängt. Es ist dieselbe Weisheit, die in dem ים schon den טהור, in dem Kleinheitsanfang schon den „Keinen“, erblickt, die auch im „Kinde“ schon den künftigen „Mann“ erblicken läßt, und selbst einen ים טהור besähigt, den tiefstufenden Unterschied des Lebens vom Tode, des „Menschen“ von der Leiche zu demonstrieren, — derselbe Begriff, in welchem die Zulässigkeit des ים niedergelegt ist, lehrt auch die Zulässigkeit des קטן, sowie durch הטהור על הטמא der Begriff ורקח אדם וטבל במים Joma 43 a: איש טהור איש ולא אישה טהור תהיה אה הקטן.

Daß die הויה אשה כשרה לקידוש ופסולה להויה stehen, daß קידוש כשר בלידה ist, jedoch auf die Zeit des Tages beschränkt, somit eine כשרה עשה ist, שהזמן גרמא. Zudem das Geleה הויה auf die Tageszeit beschränkt, reißt es dieselbe dem Kreise derjenigen Handlungen ein, die als Befundungen von Wahrheiten zu begreifen sind, auf welchen das jüdische Gemeinleben beruht, deren Vertretung in jedem Geschlechte und Ubertieferung von Geschlecht zu Geschlecht zum Mannesberufe in Israel gehört. Zudem es aber zu הויה schon die „künftigen Männer“ zuläßt, spricht sich eben die allgemeinste Bedeutsamkeit der Grundwahrheit aller jüdischen Grundwahrheiten aus, die durch בני הטמא zum Ausdruck gelangen soll und in deren Anschauungskreis der jüdische Knabe als künftiger Mann der jüdischen Wahrheit nicht fröhe genug eingeführt werden kann. Unseres Wissens ist הויה בני הטמא der durchaus einzige Fall, in welchem das Geleה קטנים zur Vollziehung einer כשרה zuläßt und נשים anschließt. —

Kap. 20. V. 1. ויבאו בני העדה כל העדה, der Beisatz כל העדה kann schwerlich sagen wollen, daß das ganze Volk in die Wüste Zin kam und keiner zurückgeblieben war. Abgesehen davon, daß gar keine Veranlassung zu dieser ausdrücklichen Prädizierung des Dorthinkommens von der Gesamtheit des Volkes vorliegt, so würde es auch in diesem Falle nur ויבאו בני ישראל wie 2. V. M. 16, 1 heißen, und auch dann würde die

liche Substanz, sondern nur als Accidenz des עפר-עפר übrig bleibt, mit dem עפר entsteht und mit dem עפר eingeargt wird und so kein Raum ist innerhalb des Staubmenschlichen für das göttlich freie Ewige. Darum nicht die Berührung von ב"י בלוי, von dem geschöpften מים היים, auch nicht die Berührung von אפר-פרה, von der פרה-אשche, macht טבא; erst wenn die Asche ins Wasser gestreut und darin gemischt und beides zusammen הטבא היה geworden, erst dann bringt die Berührung außer zum ההיה-טבא.

Endlich die die ganze פרה-Institution beherrschende Halacha: טבול יום כשר כפרה. Der פרה-Zustand, den das Gesetz von allen bei dem Vollzuge des פרה-Altes Beschäftigten, sowie von dem die Pflanzenden הויה fordert, ist nur der des untersten טהרה=Grades, der mit der טבילה erreicht wird, bevor הערב שמיש die טהרה vollendet. Diese Halacha, welche die Tradition lenguende Saducäer aufs heftigste bestritten, wurde ihnen gegenüber in möglichster Öffentlichkeit bei jedem Vollzuge der פרה aufs entschiedenste dergestalt aufrecht erhalten, daß vor allem Volke auf dem Berge der fungierende כהן vor Beginn seiner Funktion absichtlich durch Berührung טבא gemacht wurde, so daß er erst טבילה vornehmen mußte und nur als טבול יום seine Funktion bei der פרה antreten konnte. Damit nun nicht durch diese öffentlich absichtliche Verletzung des fungierenden כהן in einen durch טבילה aufzuhebenden טבא-Zustand die ganze Auffassung des פרה-Altes als טהרה-Institution wesentlich leide und in deren Gegenteil entstellte werden könnte, — בי היבא דלא לוללו בה — wurden die großartigsten opfervollsten Vorkehrungen in größter Öffentlichkeit veranstaltet, um vor dem fungierenden Priester vorbereitend auch nur die entfernteste zweifelhafteste Möglichkeit einer טבא-ferne zu halten und dem Ganzen den Charakter der absolutesten טהרה zu vindizieren. Vergewärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen — so waren z. B. zu diesem Behufe abgeschlossene Höfe auf unterwölbtsten Felsen gebaut, um jede Möglichkeit einer aus der Tiefe aufsteigenden ריחה טבא (siehe oben) zu beseitigen. Dort ließ man Frauen, die nahe daran waren, Mütter zu werden, ihre Geburt abwarten, und Knaben, die sie dort geboren, dort bis zum siebten, achten Jahre heran-erziehen, damit diese nie von טבא-berührten Knaben הויה an den sich für die פרה-Funktion vorbereitenden כהן vollziehen könnten. Vergewärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen und sagen wir uns dann, daß sie alle nur ins Leben gerufen wurden, damit man, nachdem man dem zur פרה-Funktion berufenen כהן sieben Tage lang mit äußerster Sorgfalt den möglichst absoluten Charakter der טהרה vermittelt, dann ihn im Momente des Vollzugs absichtlich in Berührung mit טבא bringt, damit er טבא=bedürftig werde, und nach vollzogener טבילה nur als טבול יום den פרה-Alt vollziehe, — und alles dies צדוקים של להוציא מלבן של צדוקים, um der saducäischen Behauptung entgegenzutreten, daß nur במעורבי שמש, nur durch vollendete טהרה der פרה-Alt zu vollziehen sei: so, dünkt uns, dürfte dem Satz: טבול יום כשר כפרה eine so tiefe Bedeutung innewohnen müssen, daß dessen öffentliche Proklamierung so großartiger nationaler Veranstaltungen wert gehalten werden dürfte.

Fassen wir diesen Satz ins Auge, so liegt ihm das Axiom zu Grunde, daß der Begriff טהור nicht erst bei vollendeter טהרה, sondern bereits im allerersten Stadium den vollen Gegensatz zum טבא bilde. Nach saducäischer Präntion könne unter והיה הטבא nur der vollendete טהור verstanden sein. Die Uebersetzung der חכמים lehrt aber schon im טבול יום den טהור im Gegensatz zum טבא gegeben. Nach der saducäischen Präntion ist zwischen יום טבול und טבא nur ein quantitativer Gradunterschied und der spezifische Artunterschied beginnt erst mit הערב שמיש. Nach der Uebersetzung der Weisen ist schon mit טבול יום der volle spezifische Artunterschied von טבא gegeben, und zwischen יום טבול und הערב שמיש liegt nur ein quantitativer Grad-

moment ist dieser Gegensatz überhaupt aufgehoben, soll er aufgehoben sein, soll nicht der Gedanke des Todes neben dem Gedanken des Lebens lauern, der Gedanke des Lebens neben dem Gedanken des Todes pulsieren, sollen Todesgefühle, Leichengedanken überhaupt nicht vorhanden sein, — der normale, reine ungetrübte Menschenpuls ist ganz Leben; mit sich hinaus in das Reich des sittlich Ewigen hebt der Gottesgeist im Menschen das von ihm besetzte und beherrschte Stoffliche und läßt es teilnehmen an der Ewigkeit, die in jedem reinen Lebensmomente des Menschen liegt; nicht zwiespaltig, einheitlich fühlt sich der reine Mensch, und das Bewußtwerden des Gegenjages ist selbst eine Trübung — מי הטאה, ist Arznei, nicht Brot. So gewiß daher das vom Gedankenanhauch einer Leiche geistig Angekränkelte durch Entgegenbringen des staubgemischten היים היים im מי הטאה der geistig sittlichen Gehmung entgegengeführt wird, das מי הטאה ist daher, zu solchem Zwecke gehandhabt, ein Medium der טהרה ist, und טהרה läßt: so gewiß bringt jede sonstige Verührung und Handhabung des מי הטאה dem normalen ungetrübten, von keinem Leichengedanken angekränkelten, einheitlich Reinen den Anhauch des zwiespaltigen היים היים = Gedanken und macht ihn טהרה. Bewirkt doch ohnehin die הרה mit dem מי הטאה היים היים des מי הטאה nicht unmittelbar טהרה, der טהרה ist nach der הרה noch טהרה wie er war. Nur Vorbereitung zur טהרה ist der הרה = Gedanke, der die gegenwärtigen Elemente im Menschenwesen in die rechte Stellung zu einander bringt, der zum Menschen spricht: Togleich du עש bist und עש wirkt, ist doch היים היים das eigenste unwertbarste Wesen deines Wesens. טהרה, rein wird er nur, wenn er sodann mit seinem „ganzen“ Wesen „einheitlich“ in das Element der Reinheit nieder-taucht und mit dem Untergang der Sonne auch alle Leichengedanken für ihn zurück-liegen, und er einen neuen frischen, von keinem Verweunungsgedanken angehauchten reinen Tag frei von aller zwiespaltigen Trübung tritt.

Ganz denselben Gedanken spricht die שכינה = Bestimmung für alle die an dem Vollzuge des פרה = Alles Beteiligten aus. Dieser Akt mit seiner הרה הרה einerseits und הרה הרה andererseits spricht ja eben in größter Augenfälligkeit diesen Gegensatz des ewig-freien und vergänglich-gebundenen Elementes im Menschenwesen aus. Es spricht ihn aus ohne vorliegende Veranlassung als allgemeinstes Bedürfnis, und führt eben damit alle die עש עש erst ganz eigentlich in den Gedanken dieser Gegenwärtigkeit ein, unterbricht damit ihr einheitliches Reinheitsbewußtsein, macht sie טהרה. Nicht das Gegenwärtliche des פרה = Gedanken ist das Normale, in welchem das Heiligtum und seine Heiligtümer die Lösung ihrer Aufgabe erwarten, Todesbetrachtungen wohnen nicht auf ihrer Schwelle. Bevor die an dem פרה = Akte sich Beteiligten dem Heiligtume und den Heiligtümern sich wieder nahen, haben sie die durch den Akt, den sie mit vollziehen, gewekten gegenwärtigen Gedanken hinter sich zu lassen und müssen erst in טהרה und הערב שמש die Einheitlichkeit des reinen Lebensgedankens wieder gewonnen haben.

Daß פרה und מי הטאה, sobald sie פכילים geworden, nicht mehr טהרה sind, erklärt sich von selbst. Mit dem פכיל hört die Symbolik ihrer Bedeutung auf, sie treten in ihren konkreten Charakter zurück und können nicht mehr טהרה bringen, als andere Tierstoffe und Wasser in ihren konkreten Zuständen.

Ebenso ist es selbstverständlich, daß עש allein ebenso sehr wie היים היים allein, טהרה sind und den Verührenden טהרה lassen. Der Verweunungsgang alles organisch Stofflichen an sich ist ja ein durchaus wahrer, reiner Gedanke, dem kein Anhauch von שכינה = Wahn inne wohnt. Erst als gegenwärtiger Nährungsbestandteil zum מיים היים im Menschenwesen steigt in ihm die Gefahr der שכינה = Verirrung, die ob des אפר-עפר im Menschenwesen das מיים היים in ihm völlig vergiftet, oder dies doch also vom אפר-עפר überwuchert sein läßt, daß ihm das הרה im Menschen nicht das Prinzip, die eigent-

daß nicht הרעה היכח und nicht אהרה מלאכה, nicht das „Unbewußte“ und nicht das „Zufällige“, daß das höchste Bewußtsein und die entschiedenste Absichtlichkeit die היגהה היא ist, unter deren Denken und Wollen das Menschen- und Welt-dasein erblüht. Die הייה selbst wird nicht פכול durch אהרה מלאכה. Sie muß mit Absicht auf den der הייה bedürftigen Gegenstand gerichtet werden, allein dieser selbst braucht im Momente des Vollzugs dessen nicht bewußt zu sein, und der die הייה Vollziehende durfte im Momente des Vollzugs selbst noch mit anderem beschäftigt sein. Da die הייה des היים ועפר מים keines כהן bedarf, sondern von jedem vollsinnigen Menschen, und zwar, wie bemerkt, selbst während gleichzeitiger anderer Beschäftigung vorgenommen werden kann, so dürfte dieses von ihm selbst nebenher auf den הייה=Bedürftigen gerichtete ועפר היים מים nichts als das Normallebensbedürftige vergegenwärtigen, wie es aus der Thätigkeit eines jeden vollsinnigen Menschen jedem entgegenstrahlt, hinsichtlich dessen der stündend spezifische Unterschied zwischen der Leiche und dem belebten Menschenteile zum Bewußtsein gebracht werden soll. Zu ermitteln bliebe das Motiv, das für die הייה, für welche das Gesetz doch selbst קטן befähigt, Frauen ausschließt, während diese doch קידוש vollziehen können, wo קטן ausgeschlossen ist (siehe unten).

טומאה. Von tiefster Bedeutsamkeit müssen aber die bei der פרה=Zustitution in den verschiedenen Phasen ihres Vollzugs hervortretenden eigentümlichen טומאה=Bestimmungen sein, die sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: כל העוסקים בפרה מלהלך עד כוף, ממשאין בגדים, alle die bei dem Vollzug der פרה von Anfang bis zu Ende, also bei der שחיטה, הייה, שריפה, ארז, השלכת עץ ארז, אסיפה האפר, thätig sind, werden טמא in dem Grade, daß sie auch alle כלים, die sie während dieser Thätigkeit berühren, טמא machen, ganz so wie נשוא נבלה (3. B. M. S. 214), die Berührung aber der פרה und der משה macht nicht טמא (Verse 7, 8 u. 10).

Dem gegenüber werden והייה וקידוש במלוי העוסקים, alle die mit dem Schöpfen und Mischen zum הייה=Zweck thätig sind, und so auch die die הייה selbst vollziehen, nicht טמא, während die Berührung des מי הטמא nicht zum הייה=Zwecke במשא ישי selbst טמא, wenn אין בה כרי הייה nur במגע, wenn כרי הייה טמא בגדים.

Die Beschäftigung mit dem Vollzug der פרה, sowie die Berührung der מי הטמא bringt nur so lange טומאה als sie כשרים sind, sobald die פרה oder das מי הטמא פכולי geworden, werden dort die sich Beschäftigenden und hier die Berührenden nicht טמא.

Die Berührung des Wassers und der משה vor ihrer Mischung bringt keine טומאה, erst wenn sie durch Mischung מקודשים geworden, wird man durch ihre Berührung außer dem הייה=Zwecke טמא.

Diese letzte Bestimmung, daß מי הטמא מזה מי הטמא bleibe, dürfte den Schlüssel zum Ganzen bieten. Die ganze פרה=Zustitution, wie sie sich ja auch in ihrem letzten Produkt, dem היים ועפר מים des מי הטמא ausdrückt, bringt das Zweigestaltige der die Menschen verbindenden Gegenstände zum Bewußtsein: das dem Leben Verbleibende und das dem Menschentode Verfallende. Das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist von rettender Wichtigkeit für die Wiederbelebung des Bewußtseins des sittlichen Freiheitsvermögens, wo dies durch Berührung mit einem verstorbenen Menschenteile getrübt worden. Da ist durch die Leichentafel die eine Seite dieses Gegenstandes, das sterbende Aufreie im Menschen demonstriert, und es ist rettende Arznei, in dem מי הטמא ihr mit dem עפר=haltigen היים מים die andere Seite, das ewig Freie im Menschen, als nicht minder gewisse Thatsache entgegen zu bringen. Was aber für das getrübt Bewußtsein Arznei ist, das ist für das ungetrübt reine das Gegenteil. Das ungetrübt normale reine Menschensein vollzieht sich nicht in dem Bewußtsein dieses Gegenstandes. Zu dem ungetrübt, normalen, reinen Lebens=

wesungsgang des der physischen Natur angehörigen Stofflichen zu erkennen, ein Vorgang, dem eben durch Nichtbeschränkung auf die Zeit des Tages seine Bedeutung innerhalb der physischen Elementarwelt um so prägnanter aufgedrückt wäre.

כן: Wie bereits zu B. 9 bemerkt, ist שְׂרִיפָה, הוּיָהּ, שְׂחִיטָה, die Namens des Geistesheiligtums zu vollziehende Proklamierung des Grundbairioms der sittlichen Freiheit, der Zweiteilung des einheitlichen Menschenwesens in dem Gott und seinem Heiligtum angehörigen Ewigen, und dem der elementaren Verweisung anheimfallenden Stofflichen vollendet, alle weiteren Handlungen: קִדְרָשׁ, מְלוֹי, אִסִּיפָה, הוּיָהּ können daher durch einen Nichtfobon vollzogen werden.

כִּלְכֵּל מְלֹאכָה: Nicht so an der Oberfläche liegt die Bedeutung des כִּלְכֵּל מְלֹאכָה und wird noch die Erkenntnis dadurch erschwert, daß, wie B. 17 bemerkt, über einige Modalitäten dieser gesetzlichen Bestimmung Zweifel obwalten, und es insbesondere nicht entschieden ist, ob der כִּלְכֵּל מְלֹאכָה mit dem הִיכָה הַדְּעָה identisch ist oder uns damit zwei verschiedene Momente vorliegen. Dieses letztere angenommen, hätten wir die Bestimmung: alle Handlungen der שְׂרָה=Institution — mit Ausnahme der אִסִּיפָה und הוּיָהּ (siehe jedoch zu B. 3) — fordern die intensivste Richtung des Geistes auf die vorzunehmende Handlung, auch nur eine momentane Abwendung des geistigen Sinnes, הִיכָה הַדְּעָה, würde die Nichtigkeit des ganzen Aktes stören. Und ebenso: während des Vollzugs aller Handlungen der שְׂרָה=Institution — mit Ausnahme der אִסִּיפָה und הוּיָהּ — darf von dem Vollziehenden gleichzeitig keine andere מְלֹאכָה vollzogen werden. Diese bei Vollzug der שְׂרָה=Handlungen wesentlich bedingende Geistesintention wird im Texte durch לְעֵינֵי שְׂרָה: לְמִשְׁמֵרָה: שְׂמִירָה, und durch וַיִּשָּׂף אֶת הַשְּׂרָה לְעֵינָיו: וַיִּשְׂחַט אֶת הָאֵהָ לְפָנָיו, לְמִי נָדָה, ausgedrückt. Es dürfte damit die Intelligenz in dreifacher Thätigkeit bezeichnet sein: die Willensabsicht, das von ihm gewollte Ziel, das Objekt seiner Sinnesrichtung, לְפָנָיו, — die Wahrnehmung, לְעֵינָיו, — das Festhalten im Bewußtsein, שְׂמִירָה. Erwägen wir, daß שְׂחִיטָה und הוּיָהּ das göttlich Freie des Menschenwesens vergegenwärtigt, das sich in Selbstbeherrschung und Hingebung an das göttliche Ziel bethätigt; שְׂרִיפָה hingegen den Gang der Verweisung, dem nur das stofflich Unfreie verfällt, מְלוֹי וְקִדְרָשׁ, endlich die normale Verbindung dieser beiden gegenfälligen Elemente zu dem einheitlichen bestimmungsbeiligen Menschenwesen: so begreifen wir die Verteilung dieser Modalitäten der Intelligenz auf diese verschiedenen Funktionen. Die sittlich=freie הוּיָהּ שְׂחִיטָה=Thätigkeit fordert שְׂרָה: die Richtung der geistigen Gesamtenergie auf ein zu vollendendes Ziel. Der Stoffverfall der שְׂרִיפָה nur objektive Wahrnehmung: עֵינָיו. Die normale מְלוֹי וְקִדְרָשׁ, die Vereinigung dieser beiden Gegenfäge im reinen Menschen ist aber eben das, was im Bewußtsein festgehalten und präsent bleiben soll: שְׂמִירָה. Erwägen wir jedoch, daß hier רְעָה, die Intelligenzthätigkeit nicht nur מְצִיָה, sondern מְעַבֵּב ist, und endlich, daß auch nur momentane Unterbrechen derselben die Nichtigkeit des ganzen Aktes aufhebt: so dürfte „רְעָה“, „Intelligenz“, vielmehr als ein integrierender Teil des zum Ausdruck gelangenden Grundgedankens zu begreifen sein, und wagen wir die Vermutung, daß die dabei freibethätigte Menschenintelligenz in allen ihren Energien auf die wollend=vollbringende, allgegenwärtig=schauende, erhaltend=überwachende, allerhöchste Intelligenz hinweisen soll, deren bewußtes Werk und Vorhungsobjekt so der freie Gottes=odem im Menschen, wie die stofflich organische Natur der physischen Welt und die Vermählung beider im Menschen ist, und als deren irdisches Aufwindigungssecho eben der in der Menschenintelligenz sich manifestierende ebenbildliche Nachhall zu begreifen ist. Aus diesem Gesichtspunkte begriffe sich dann um so mehr auch die Auffassung des כִּלְכֵּל מְלֹאכָה als begrifflich von הִיכָה הַדְּעָה כִּלְכֵּל verschiedenenes Moment. Durch die gleichzeitige Vornahme einer anderen מְלֹאכָה fielen nämlich, wie wir meinen, der Schein des „Zufälligen“ auf den Akt der שְׂרָה=Institution, und es soll eben zum Ausdruck kommen,

und eben in dieser Verbindung den Gedanken „Mensch“ zum Ausdruck bringt, so ist auch die הויה, welche diesen reinen Menschenbegriff aus der Trübung wieder zur Klarheit des Bewußtseins heben soll, eine doppelte, diesen beiden Elementen des Menschenwesens geweihte. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, somit des Vermögens, sich frei mit seinem ganzen Wesen dem göttlichen Geetze unterzuordnen, hat sowohl für die Sphäre des flüchtig Leiblichen, als für das Reich des geistig Göttlichen die unwandelbare Basis zu bilden. Das physische Genuß- und Geschlechtsleben, das dem organisch Leiblichen angehört, wie nicht minder das Leben des Denkens, Wollens und Vollbringens, in welchem sich das geistig Göttliche des Menschen vollzieht, beide bedürfen der freien Hingebung an die Direktive der Gotteslehre und des Gottesgesetzes. Bevor daher der הויה nach zurückgelegter טומאה-Periode durch טבילה mit seinem ganzen Wesen wieder zur טהרה erstehen kann, ist sowohl der organisch-leiblichen, als der geistig-göttlichen Seite des Menschenwesens die Grundlehre der sittlichen Freiheit durch הויה nahe zu bringen. Es geschieht die הויה am dritten und wird wiederholt am siebten Tage. Wir haben bereits zum 1. B. M. S. 18 darauf hingewiesen, wie mit dem dritten Schöpfungstage die physisch-organische Welt mit dem Gepräge des göttlichen לבינו-Geetzes ins Leben trat, und daher der dritte Tag die Signatur des sich dem Gottesgeetze unterordnenden physisch-organischen Lebens ebenso tragen könne, wie der siebte Tag, als der Tag der Unterordnung des gottesebenbildlichen Menschen mit seinem gottgleichen weltbeherrschenden Thatenleben unter die Gottesherrschschaft dasieht, und daher die הויה für den Menschen als physisch-organisches Wesen dem dritten, sowie die הויה für den Menschen als göttlich-geistiges Wesen der That dem siebten Tage, und zwar so überwiesen ist, daß, wann immer auch später die erste הויה geschehe, der Tag der ersten הויה immer als der dritte begriffen werde, und erst vier Tage später die zweite als an dem siebten geschehen könne. Daß aber bei der הויה mit מי הטאה auf die Schöpfung zurückgeblickt und daraus den הויה-Tagen der Charakter verliehen sein dürfte, möchte wohl um so weniger ferne liegen, als — wie wir erkannt zu haben glauben — dies עפר ועליו מים עבר ועליו מים eben den Menschen in seinem Schöpfungsentstehen vergegenwärtigt.

Es bereitet also die erste הויה am dritten Tage die physisch-leibliche und sodann die zweite am siebten Tage die geistig-göttliche Reinheit des Menschenwesens vor. Bevor sodann der ganze Mensch oder das Menschliche in seiner Ganzheit zur vollen Reinheit wieder erstehen kann — והויה וטבילה על אדם וכלים. —

Es bleiben uns noch einige allgemeine gesetzliche Bestimmungen zu betrachten übrig, die die פרה-Institution im Ganzen, zum Teil auch als Verhältnis ihrer einzelnen Teile zu einander, tief charakterisieren. פ"ג der הוספה lautet die Zusammenstellung: כל מעשה ביום הויה כמאספה האפר והמיו והקידוש כל מעשה בכהנים הויה כמאספה האפר והמיו והקידוש וכל מעשה מלאכה פוסלת הויה כמאספה והויה כמאספה.

כיום: Außer dem Sammeln der Asche, dem Wasserfüllen und dem Aschehineinthun müssen alle פרה-Akte am Tage vollzogen werden. Wir wissen bereits, daß alle Handlungen, welche im Gegenfasse zu dem Machtgebiete der unfreien physischen Welt, als in den Kreis des bewußtwill wachen, freien sittlichen Menschenlebens hinein gehörig zu bezeichnen sind, sich auf die Tageszeit beschränken (siehe Jeschurun, Jahrg. IV., S. 624 f.). Wir begreifen daher diese Forderung für alle lehrenden Hauptakte der פרה-Institution. אספה, מלוי und קידוש sind jedoch nur herstellende Hülfs-handlungen, für welche die Zeit gleichgültig sein darf. Wenn nach einer Lesart im ספרי (siehe zu B. 3) auch das Verbrennen, שריפה, nachts geschehen dürfte, so wäre dies für unsere Auffassung sehr charakteristisch. Glauben wir doch in diesem „in Asche verwandeln“ der ganzen פרה, mit Ausnahme des dem Heiligtume zugesprenkten Blutes, nur den elementaren Ver-

Ausruß schöpft: „der ganze Mensch ist nichts als Vergänglichkeit, wie aufrecht er auch stehe!“ (Ps. 39, 6). Nun ist ja aber von dem עפר שריפה das Gott und seinem Heiligtum verbleibende, dem Aschengang der Sterblichkeit nicht verfallende Göttliche, Ewige des Menschen in כנגד פתח ההיכל bereits ausgeschieden, und was in אפר פרה da liegt, ist das „Sterbliche“ im Menschen, darum כהרץ למחנה ברוח איש טהור ואשר אה אפר הפרה והניח במקום טהור. Gleichwohl in Vermählung mit dem göttlich Menschlichen hat auch das animalisch Leibliche seine Bestimmungsstätte im Gottesheiligtum. Loßgelöst vom Menschlichen, gehört das animalisch Leibliche der physischen Welt an, die ihr Reich außerhalb des dem „Menschen“ geweihten Gottesheiligtums hat.

Es hat aber diese „Asche“ die Bestimmung, wieder mit „lebendigem Wasser“ (V. 17) verbunden zu werden und in dieser Verbindung den Gedanken des mit dem „Verwesungsstoff“ zeitlich verbundenen „Lebendigewigen“ allen denen nahezubringen, denen durch eine räumlich nahegekommene Leiche oder Leichenstoff dieser Gedanke des Lebendigewigen im Menschen getrübt worden, und die in dieser Trübung des reinen freien Menschengedankens von der Schwelle des Heiligtums und der Heiligtümer gewiesen waren. Der auf der Basis des Göttlichewigen, die Fähigkeit des sittlich freien Willens im Menschen Bedingenden, stehenden אלהים-Gemeine bleibt sie נדה למי נדה, und nicht an sich, erst durch diesen Zweck, נדה מי נדה zu werden und als solches den Wahn sittlicher Unfreiheit vom Menschen zu bannen, erhält die ganze שריפה-Institution den Charakter: הטמא (siehe oben). מים חיים „unmittelbar und unvermittelt“ wird מים חיים „lebendig quellendes“ Wasser aus dem Quell oder der nicht unterbrochenen Quellströmung in ein „Gefäß“ geschöpft, und es wird von der „Asche“ darin gestreut. Wichtig ist da (V. 17) die „Asche“ unter dem Namen עפר auf. Die Asche, in welche der organische Leib zerfällt, ist nichts anderes, als der Stoff seines Bildungsaufganges: עפר אהה ואף עפר השיב (1. B. M. 3, 19), und eben als solcher wird er hier dem Bewußtsein geboten. Was ist der Mensch? Aus dem Born des ewigen Lebens in irdische Gefäßumschränkung abgeschöpftes Ewiglebendiges. Dieses „Ewiglebendige“, מים חיים, ist das Ursprüngliche, das wesenhafte Prinzip: מים חיים אל כרי — und ihm, diesem ewig Lebendigen, zugeführter „Erdenstaub“, und zwar so, daß in dieser irdischen Gefäßumschränkung diese beiden Elemente nicht nebeneinander, sondern aufeinander, sondern מים חיים, das „Lebendige“ mit dem „Irdischen“ „gemischt“, so gemischt erscheinen, daß das ursprüngliche Erste, das „Lebendige“, das hinzugekommene Irdische überwinde, unter sich bringe, durch das Irdische hindurch, es in sich bergend „sichtbar“ werde, — עליו מים חיים — es ist nicht Leben=haltiges Irdisches, sondern Irdisch=haltiges Leben, — עליו מים חיים אל כרי — das ist der Mensch.

Und wenn die Mischung ihre Zeit gedauert, dann sinkt der Aschenstaub zu Boden, und das מים חיים tritt in seiner ursprünglichen Klarheit empor — וישב העפר אל (Pred. 12, 7; — vergl. Jeschurun Jahrgang I. שריפה פרה).

In dem Momente, in welchem die „Asche“ in מים חיים gestreut ist, wird dieses מים חיים ein die Lehre der Nichtsündigensfähigkeit vermittelndes Medium und dieser Mischungsart heißt „Heiligung“, קדושה.

Wie מים חיים der Wahrheit den Ausdruck giebt: obgleich עפר, obgleich mit organisch irdischen Trieben ausgestattet, doch מים חיים, doch jeder sittlichen Lebensheiligung fähig und mächtig, so ist מים חיים der Wahrheit, obgleich אפר, obgleich Aschenstaub, doch מים חיים, doch ewiges Leben! (siehe oben Kap. 5, S. 54).

היה בשלש ושבועי. Wie aber in dem מים חיים beides, das organisch Stoffliche und das göttlich Ewige in, wenngleich zeitlicher, doch inniger Verbindung erscheint

Blicken wir einen Augenblick zurück, so vergegenwärtigt die פרה אדומה vor der שחיטה das bestimmungswidrig unbeherrschte gebliebene Tierische im Menschen. Mit der שחיטה und dann שריפה tritt ein Gegensatz im Menschen hervor: die dem göttlich Sittlichen zugewandte und damit dem Aschengebiet enthoben bleibende נפש in שחיטה דם והויה, das dem Aschengebiet verfallende ganze übrige leibliche Wesen des Menschen in שריפה עונה בשרה דמה ופרשה. Daher steht diese שריפה הפרה באש in einer ganz anderen Beziehung zu der vorhergehenden והויה שחיטה als ואימורים ואיברים שריפה der קרבנות auf dem גבי המזבח אש. Diese, die שריפה האיברים והאימורים, ist eine Fortsetzung, Folge und Vollendung der שחיטה und der מהנות דם. Nachdem das feilische Wesen das Hinanstreben zu der oder das Beharren auf der Altarhöhe gefunden, gelangt auch alles von diesem נפש beherrschte Streben und Vollbringen des ואימורים-איברים-Leibes zu seiner Bestimmung: Nahrung des Göttlichen zu Gottes Wohlgefallen auf Erden zu werden. Da darf שחיטה und הקטרה nicht von einander getrennt werden, in dem Positiven der הקטרה erhält erst die Negation der שחיטה ihre Vollendung, und das Positive der הקטרה in der vorangehenden שחיטה seine unaußerliche Basis. Ein Opfertag muß daher beide umfassen, und was von den איברים ואימורים nicht vor Ablauf des Opfertages, somit vor Anbruch des neuen Tages dem Altarfener übergeben ist, wird כסול בלינה (siehe 3. B. M. S. 160).

In einer ganz anderen Bedeutung stehen bei פרה die שחיטה und שריפה zu einander. Sowie das Feuer, dem die בנהה פרה, das Tier auf seiner Erdenstätte verfallt, nicht das המזבח אש, sondern das Feuer der Elemente ist, unter dessen Herrschaft alles Organische zuletzt in Asche zurückkehrt, so ist auch die שריפה derselben keine Fortsetzung und Folge der שחיטה und ההיכל פרה כנגד הויה, sondern hat ein anderes Objekt und geht ihnen zur Seite. Sie ist die Aschenzukunft des Leibes neben der Heiligtumszukunft der Seele. Es kann daher die שריפה auch erst an einem anderen Tage vorgenommen werden und פרה ist nicht בלינה פסולה.

אספה. Mit שריפה הפרה ist die Funktion des כהן vollendet. Namens des Gesetzesheiligtums und im Anblick desselben hat er das doppelte Element im Menschenwesen zur Anschauung gebracht: das durch die freie Menschenenergie bewältigte und mit sich zu Gott und dem göttlich freien Bereiche seines Gesetzes emporgerungene animalisch Menschliche in שחיטה והויה, und das sein zeitliches vergängliches Substrat bildende, den Weg des Aschentodes wandelnde animalisch Leibliche in שריפה הפרה. An der Volksgemeine, für deren Erkenntnis der ganze Akt vollzogen worden, ist es nun, in der Asche dieses Tierbrandes sich das Denkmal dieser Grundlehre von der Zwiennatur des im Menschen zur Vereinigung gekommenen Himmlischen und Irdischen, Göttlichen und Animalischen, Ewigen und Vergänglichen zu wahren, auf daß es überall da zur Verwendung komme, wo mit der Abgabe dieser Grundlehre dem טיבאה-Wahn der Menschennurheit rettend entgegenzutreten ist. ואסף איש טהור, das „Sammeln“ dieser Asche geschieht daher durch einen Mann aus dem Volke. Selber rein, hat er dieses „Lehrmittel der Reinheit“ außerhalb des שכינה-Kreises des Gesetzesheiligtums an einen absolut reinen Ort niederzulegen. Diese Anforderung der „Reinheit“ für das Sammeln und Niederlegen der פרה-Asche ist von bedeutendem Lehrinhalt. Obgleich an sich ja das dem Tode Erliegende vergegenwärtigend, ist doch die „Asche“ — worauf wir noch zurückkommen haben — an sich nicht durch Verührung טיבאה-bringend und fordert für ihre Bewahrungsstätte die absoluteste Reinheit. Denn nicht das „Gestorbensein des Sterblichen“, sondern der das Unsterbliche in das Sterben mit hineinziehende Wahngedanke birgt den verderblichen טיבאה-Wahn, der das Ewiglebendige nicht scheidet von dem Leichenstoff der Verwesung und sich an der Leiche das unfreie Erliegen des ganzen Menschen demonstriert sein läßt und daraus die apodiktische Bejahung jenes staunenden

kann. Diese שהיטה ist daher ברך בשר. Allein hier ist die שהיטה das eigentlich Wesentliche, das zum bezeugenden Ausdruck kommen soll. Es ist die freie Menschenherrschaft über das Physisch-Animalische, der gerade Gegensatz zu der פרה אשר לא עלה עול עליה, die damit zur Proklamierung kommen soll, dazu wird sie dem כהן übergeben, damit durch ihn eben dieser Gegensatz gelehrt werde. Diese שהיטה kann nur בשרה כהן sein.

ולקח מדרמה באצבעו, nicht שרה בכלי, überhaupt nicht בכלי, in die Hand fängt er vom Blut auf. Es ist ja nicht das Heiligtum, das die Menschen=נפש, es ist der Mensch, der die Tier=נפש in sein freies Machtbereich zu nehmen hat. Im Heiligtum ist es der Mensch, der ganze Mensch, der sich in seinem קרבן vor Gottes Angezicht seinem Heiligtum hingiebt. In פרה אדומה ist es die „animalische“ Seite des Menschen, die der „Mensch“ im Hinblick auf Gottes Heiligtum in die Hand nimmt.

והיה אל נכח פני אהל מועד מדרמה שבע פעמים, und mit immer erneuter Energie — על כל הרה טבילה (vergl. 3. B. M. 4, 6) — siebenmal, bis zur „Vollendung“ bis zur Gewinnung der göttlichen „Bundesnähe“, ihr die Richtung zum göttlichen Gesetzesideal hin erteilt. הרה, das ist der vollendetste Ausdruck der sittlichen Freiheit, der Weberkennung und Leitung des physisch Sinnlichen in die Bahn des göttlichen Sittengesetzes.

אם ערה ואת בשרה וגו' ושרף את הפרה, nur was von dem animalischen Wesen durch die Menschenenergie dem göttlichen Sittensideale zugewendet worden, das allein wird nicht Asche, das allein flüchtet das freie Menschewesen auf dem Wege zum Sittensideale mit hinein in die ewige Bundesnähe Gottes. Alles andere verfallt dem Auflösungselemente und wird Aschenstaub, wie es von Erdenstaub geworden. Aber auch dieser Verwesungsgang des unfreien Sinnlichen hat nicht minder wie der Schritt zu Gott und Ewigkeit des freien Sittlichen seine einzige Beziehung zu Gott dem Einzigen, dem beides eignet, von dem beides stammt, dessen Welt- und Menschenzwecke beides dient, das Vergängliche wie das Ewige, das im Tod Erliegende wie das Unsterbliche, das Gebundene wie das Freie — wie שהיטה und הרה so war auch גרה, war auch die Aschewerdungsstätte כנגד פתח התיבה im Hinblick und in der Richtung zur Gesetzesheiligtumspforte. Ein und derselbe Gott hat für ein und dasselbe Sittlichkeitsziel im Menschewesen diese beiden Gegensätze vermählt, auf daß eben in dem Ringkampf gegen das physisch Zwingende sich die göttliche Macht der freien sittlichen Menschennatur bewähre und ihn das Verwesungsüdrische selbst nicht von der Pforte zur sittlichen Freiheit und Ewigkeit entferne — שרפה היין לגרה פסולה. — Die Gewinnung der Gottesnähe auf Erden, der Ausban des irdischen Gottesheiligtums durch freie Verwirklichung des göttlichen Gesetzes hat die Vereinigung beider zum Ziele; das mit dem Verwesungsleibe vermählte ewige Menschewesen ist die ganze Voraussetzung des göttlichen Gesetzes.

ולקח עץ ארז ואייב ושני תולעת והשליך אל הוך שרופת הפרה „Ceder“, das Mächtiggrößte, „Hjop“, das Winzigstschwächste der Pflanzen — mit „Wurm“/blut gefärbte „Wolle“, Wurm und Schaf, Wurm und Säugerier, Kleinstes und Größtes vom Tierreich, — ist nicht hiermit die ganze organische Welt repräsentiert? Und wenn der כהן diese Repräsentanten der ganzen physischen organischen Welt in dem Moment in den Brand der שרה hineinwirft, in welchem dieser Repräsentant des physisch-organischen Teils des Menschewesens im Begriff ist, Asche zu werden, so spricht er eben damit aus, daß das auflösende Element, welchem nach göttlicher Bestimmung der physisch=animalische Leib des Menschen bis zur Aschewerdung anheimfällt, kein anderes ist, als das auch die ganze übrige physisch-organische Welt der Auflösung entgegenführt, und daß vom Menschewesen nur das der Verwesung erliegt, was aus der gesamten organischen Natur in das Menschewesen zur zeitlichen Vermählung mit dem Ewigen übergegangen.

אין פרה אדומה המימח אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול animalische, das in vollster Lebensfülle (volltrot המימח אדומה), fehlerloser Ganzheit (אין מום) und Reife (כה ג' שנים) seiner Bestimmung nach als פרה: der dienende Gehülfe der Menschenarbeit sein sollte, aber noch nie seine Straß im Dienste des Menschen geübt (פסול עבודה), ja, noch nie das Zeichen der Dienstbarkeit getragen (כול עול — siehe B. 2), dies, somit Repräsentant der von dem Menschen nicht beherrschten physischen Natur und zu solchem Zwecke von nationaler Gesamtheit (בני ישראל — מתרומה הלשכה) genommen und dem כהן, einem Diener des Gesetzesheiligtums, übergeben, auf daß dieser namens des Gesetzes dieses Heiligtums lehre, welche Stellung und Bedeutung die vom Menschen nicht kontrollierte physische Natur im Lebensbereiche des Menschenvereins einnehme, der sein Leben unter dem Einflusse dieses Gesetzes sich gestalten lassen will. Es ist der כהן, der מכין und מכונן, der das Volksteben seinem Ziele zu „bereitende und Richtung gebende“, dem als solchem die פרה אדומה vom Volke übergeben wird und der dabei eben כהנדי כהונה in den Gewändern solchen Berufes und zwar לבן כהנדי, in den „weißen“ Gewändern wie der כה"ג im כ"ב-Dienste sich darstellen muß. Ist es doch eben טהרה, die „Reinheit“, die von dem Gesetze, in dessen Dienst er steht, geforderte „Reinheit“, die er zu veranschaulichen geht. והוציא אותה: das ist der erste Lehrjah, den er in symbolischer Thathandlung zu proklamieren hat: טהרה, außerhalb des שכונה שכינה, außerhalb des לוייה לוייה, ja, außerhalb des מכהנה ישראל hinaus hat er sie zu führen. Die פרה אדומה המימח אשר, die פרה וגו' אשר לא עלה עליה עול, die — nicht erst, wenn abgestorben und gebrochen — die eben in ihrer Lebensfülle und Ganzheit für den Dienst des Menschen bestimmte, von ihm aber kontrollos gelassene physisch-animalische Natur hat keine Stätte innerhalb des jüdisch-nationalen Volkstebens. Hinaus, aus dem ganzen Volkstkreis hinaus hat der priesterliche Gesetzesdiener die פרה וגו' אשר לא עלה עליה עול, und hat dieser im ganzen Volkstkreise stätelosen Tiernatur erst aus hoher Ferne dem Eingange zum Gesetzesheiligtum gegenüber eine Stätte (גה) zu bereiten.

Und והוציא אותה, sie allein ist hinauszuführen, kein anderes Tier mit ihr, das ja überhaupt nur konkrete Bedeutung haben könnte und die symbolische Auffassung des Ganzen stören würde, aber auch nicht zwei פרות אדומיה sollen zugleich hinausgeführt werden. „Zwei“ würden den Gedanken einer Vielheit hervorrufen und es soll doch eben die unkontrollierte tierische Menschennatur in der Einheit des allgemeinen zur Vergegenwärtigung kommen.

ושחט אותה, das ist der zweite Lehrjah, der durch den כהן in bedeutungsvoller Handlung proklamiert wird. Namens des Gesetzesheiligtums, als dessen Diener er dashtet und auf dessen Eingang er hinblickt, — כהנדי פרה ההיכל siehe zu B. 4 — vollzieht er an der פרה אדומה המימח אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול an dem bis dahin „jochlos“ gebliebenen „Tiere“ in seiner „Lebensfülle und Ganzheit“ den Akt der שחיטה, und spricht damit völlige Bewältigung durch den entschiedenen scharfen Akt der freien Willensthat als die einzige Bestimmung und die einzige Bedingung aus, unter welcher das im Menschenkreise sonst stätelose Tierische seine heilige Beziehung zu Gottes Heiligtum gewinnen kann und gewinnen soll. Es ist dies der einzige שחיטה-Akt, der nur durch einen כהן vollzogen werden muß, und unterscheidet sich damit wesentlich von allen שחיטות bei den Opfern im Heiligtum. Bei den קרבנות im Heiligtum ist die שחיטה nicht eine eigentliche עבודה. Sie ist nicht das Positive, das der die Gottesnähe Suchende im Heiligtum zu lernen und zu geloben hat. Sie bildet die negative Vorbedingung, das Sichselbstaufgeben, das Aufgeben alles Sonder- und Selbstseins, das der die Gottesnähe Suchende zuvor an sich selbst vollziehen muß, bevor sein Wesen (נפש) zur Hingebung an Gottes Gesetzesheiligtum priesterlich aufgenommen werden

bedingung der ganzen Lebensheiligung, zu deren Anstreben das göttliche Gesetz uns verpflichtet, und eben diese allererste Grundwahrheit aller zur Gestaltung unserer Lebens-thätigkeit bestimmten Wahrheiten glaubten wir durch alles das gefährdet, was das Erliegen des Menschen dem Tode, was eine Menschenleiche der oberflächlichen Beschränktheit von einer, alles und auch den Menschen zwingend beherrschenden Naturnotwendigkeit durch ein so vor Augen liegendes Faktum demonstrieren möchte. Erliegt im Tode der ganze Mensch, ist es überhaupt „der Mensch“, der in der Leiche vom physischen Zwange bewältigt daliegt, steht demnach der Mensch, der ganze Mensch, auch im Leben, wie alle übrigen Naturwesen, unter dem Banne einer alles bezwingenden Notwendigkeit: so giebt es überall neben diesem physischen „Miß“ keinen Raum für das sittliche „Soll“, so ist sittliche Freiheit eine Täuschung und das ganze göttliche Sittengesetz mit seinen Anforderungen freierster Hingebung alles Seins und Wollens an das leuchtend und läuternd gestaltende, wärmend und belebend beglückende Feuer seines Heiligtums eine unbegreifliche Supposition (vergl. 3. B. M. S. 112 f. u. 116 über das Identische der Freiheit des Seins und des Wollens in dem Begriff *חַיִּים*).

Dem gegenüber tritt die *חַיִּים*- und *חַיִּים*-Gesetzgebung, wie sie uns im dritten Buche vorliegt, und setzt dem ensittlichenden Wahn physischer Unfreiheit das göttlich verbriefteste Faktum der sittlichen Freiheit gegenüber, indem sie das ganze Leben hindurch, wo immer nur durch ein Moment physischer Gebundenheit die Energie des sittlichen Bewusstseins getrübt zu werden droht, das *חַיִּים*-Moment der sittlichen Freiheit wach zu rufen sucht, wie wir diese einzelnen *חַיִּים*- und *חַיִּים*-Momente in den betreffenden Gesetzesabschnitten kennen gelernt.

Hier läßt nun dieselbe *חַיִּים*- und *חַיִּים*-Gesetzgebung in nationalster Öffentlichkeit für die nationale Gesamtheit und durch deren priesterliche Vertreter, im Anblick ihres Gesetzesheiligtums, vermittelt eines bedeutungsvollen Aktes den großen Gedanken: „*חַיִּים*“ proklamieren und damit als sittliche Basis des ganzen Volkslebens die Wahrheit niederlegen, daß der Mensch „sündenfrei sein und werden und bleiben könne.“

Das ist die Bedeutung dieses *חַיִּים*, dieses Entsündigungsaktes außerhalb des Heiligtums. Es ist nicht wie die Entsündigungsopfer im Heiligtum die Entsündigung einer bestimmten Persönlichkeit von einer bestimmten Verirrung durch den symbolischen Gelobungsakt künftiger Pflichttreue. Es ist vielmehr die öffentliche Bezeugung der Mächtigkeit der Sündenfreiheit, der Beherrschungsfähigkeit allen physischen Reizen gegenüber, die Proklamierung der Thatfache des sittlichen Willensvermögens im allgemeinen.

Aber es proklamiert diese Freiheit des Menschen im Anblick seiner Gebundenheit, es zeigt das sittlich freie im Zusammenhange mit dem physisch Gebundenen, es lehrt nicht, die Augen zudrücken über das, was der physischen Gebundenheit in der Natur des Menschen angehört, es zeigt den Menschen mit dem ganzen Gegensatz in seinem Wesen, mit dem Sterblichen neben dem Ewigen, mit dem Gebundenen neben dem Freien, mit dem Physischen neben dem Sittlichen, und indem es ihn in der Ganzheit seiner zweifaltigen Natur vor das eine Bestimmtheitsheiligtum seines einen einzigen Gottes, des absolut freien Einen stellt, hebt es ihn mit seinem ganzen Wesen, mit seinem physisch vergänglichem und seinem sittlich ewigen, in das freie, ewige Reich dieses einen Einzigen empör und spricht zu ihm: laß dich nicht irren durch Leide und Tod, werde frei, werde unsterblich nicht trotz, sondern mit allem dem, was an dir physisch gebunden und sterblich ist, bleibe unsterblicher Meister deines sterblichen Leibes, bewahre dir und bewähre die *חַיִּים* inmitten der *חַיִּים*!

Von diesem durch den *חַיִּים*-Begriff gewonnenen Standpunkte aus, dürfte sich die *חַיִּים* = *חַיִּים* = Institution also aussprechen:

22. Auch alles, welches der Unreine berührt, wird unrein, auch die ihn berührende Person wird unrein bis zum Abend.

22. וְכֹל אֲשֶׁר-יִגְעֹבוּ הַטְּמֵאָה וְטִמָּאָה
וְהַנֶּגֶשׂ הַנִּגְעָה הַטְּמֵאָה עַד-הָעֶרֶב: פ

טמא bleibt טהור, aber der טהור מי נדה außer zum טהרה-Zweck wird טמא. Es ist aber ein solches in Bewegungbringen nichts als מִשָּׂא, identisch mit היכט (siehe 3. B. M. S. 214). Es lehrt daher auch die Halacha (Zoma 14 a), daß unter diesem טהור nichts als נִוּשָׂא zu verstehen, dies hier aber durch טהור ausgedrückt sei, um zu sagen, daß נִוּשָׂא טהור nur טמא wird, wenn es ein zu טהור taugliches Wasserquantum ist, דבעינן שיעור הויה und ein solcher בגדים טמא. Wer aber bloß טהור מי נדה ist, ist nicht טמא בגדים, er wird aber durch solche Berührung טמא, selbst wenn das Wasser fein טהור הויה hat. Daher Kelim 1, 1 u. 2 die Sätze: ומי וכו' ומה הטומאה השרץ וכו' ומה הטומאה שאין בהם כדי הויה הרי אלו מטמאין אדם וכלים כמגע וכלי חרס באויר ואינם מטמאין כמשא. למעלה מהם נכלה ומי הטמא שיש בהם כדי הויה שהם מטמאין את האדם (siehe 3. B. M. S. 214 u. 6).

22. וְכֹל אֲשֶׁר יִגְעֹבוּ טִמָּאָה וְטִמָּאָה. In dem ersten Satze heißt es טמא, ohne beschränkenden Beisatz, im zweiten Satze טמא עד הערב. Nach Aboda Sara 34 b spricht daher der erste Satz von טמא שבעה und zwar בחיבורין, d. h. derjenige, den der טמא in dem Momente berührt, in welchen er selber noch mit dem טמא in Berührung ist, wird טמא שבעה. Der zweite Satz spricht aber בחיבורין שלא, d. h. derjenige, der den טמא טמא berührt, nachdem dieser bereits außer Verbindung mit dem טמא getreten, wird nur טמא עד ערב. Das טמא ist טומאה הטומאה, der es berührt wird טמא טמא und macht den Menschen der ihn בחיבורין שלא berührt zum טמא, dessen טמא nur bis zum Abend dauert. Wenn nach der oben zu B. 16 zu הלל הרב bemerkten Auffassung alle כלים bei טמא und טמא den Charakter des von ihnen berührten Gegenstandes annehmen, so erklärt sich, warum in diesem zweiten Satze והנפש, also besonders hervorgehoben ist; denn כלים, welche einen טמא טמא berühren, sind auch טמא טמא, wüßten wie der von ihnen berührte טמא טמא auch טמא טמא werden. Rambam הל' טומאה טמא 2, 5 faßt diese טמא טמא nur als דרבנן auf (siehe כ"מ und כ"ל"מ dajesibst).

Vergegenwärtigen wir uns die hier über אדומה טמא und טמא טמא gegebenen gesetzlichen Bestimmungen und versuchen wir, die Gedanken zu ermitteln, die in denselben zum Ausdruck kommen dürften, so glauben wir zuerst den Begriff festhalten zu müssen, unter welchem das Gesetz selbst uns diese ganze אדומה טמא-Institution denken läßt, den Begriff „הטמא“, nämlich, mit welchem das Gesetz sie charakterisiert und von welchem aus es ihre Einzelbestimmungen gestalten läßt.

הטמא, Entündigung, Aufhebung der Sünde und des Sündigens, ist ein Begriff, welcher ausschließlich der Sphäre des sittlichen Gebietes angehört. Wenn daher das Gesetz seine אדומה טמא-Institution, die חוקה הטהרה, die die Grundinstitution der ganzen טמא טמא-Lehre bildet, welche selbst wiederum als die Hauptkategorie der ganzen טמא טמא-Lehre überhaupt dasteht, wenn es diese Institution הטמא nennt, so verweist es uns sofort auf entschiedenste auf das sittliche Gebiet als denjenigen Gedankenkreis hin, innerhalb dessen wir überhaupt die Bedeutung der ganzen טמא טמא- und טהרה טמא-Gesetzgebung und der אדומה טמא-Institution im besondern zu suchen haben, und dürfte damit zugleich der Auffassung, in welcher wir bereits von allen bisherigen טמא טמא- und טהרה טמא-Gesetzen ein Verständnis angestrebt haben, eine nicht zu verkennende Bestätigung gewähren. „Sittliche Freiheit“, meinten wir, sei die erste und unerläßlichste Grund-

20. Derjenige aber, welcher unrein wird und sich nicht entzündigt, die Seele wird aus der Mitte der Gemeinde entwurzelt; denn er hat das Heiligtum Gottes entreinigt, Entfernungswasser ist nicht an ihn geworfen worden, unrein ist er.

21. Es bleibe ihnen zu ewigem Gesetz. Wer sonst aber Entfernungswasser sprengt, hat seine Kleider zu waschen, und wer Entfernungswasser berührt, wird unrein bis zum Abend.

20. ואיש אשר יטמא ולא יתקטף
ונברתה הנפש שהוא מקוץ הקהל
כי את-מקדש יהוה טמא מי נדה
לא-זרק עליו טמא הוא:

21. והיתה להם לחקת עולם וזוה
מי-הנדה ובכס בגדיו והנגע פגיו
הנדה יטמא עד-הערב:

braucht nur nicht טמא zu sein, es genügt somit, daß er bereits einen Schritt aus der תומא hinaus gethan, bereits einen Grad der טהרה erreicht habe, wenn er gleich noch nicht völlig טהור geworden. Es wird daher daran die Halacha gelehrt, daß nicht nur zur הויה, sondern überhaupt zum Vollzug des ganzen פרה-Altars schon ein טבול יום tauglich ist, der mit טבילה bereits den ersten Grad der טהרה erreicht hat, und 3. V. M. 14, 8 טהור heißt: ורחץ במים וטהר (Noma 43 b). Diese von der Halacha überlieferte Bestimmung, daß jeder בשר בפרה, טבול יום, ward von den Traditio-nen leugnenden Sadducäern aufs heftigste bestritten. Um daher die Authenticität und Autorität bei einem so öffentlichen Akte wie פרה אדומה, bei welchem jeder einzelne hinsichtlich seiner טהרה so wesentlich beteiligt war, zu bezeugen und aufrecht zu halten, wurde öffentlich auf dem Sberge vor Beginn seiner Funktion der fungierende Priester durch Berührung zu טומאה gebracht und sodann zur טבילה veranlaßt, so daß offenkundig jede פרה אדומה durch einen טבול יום vollzogen wurde. מוטמן היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו (Noma 2 a). Dem gegenüber war aber der ganzen Prozedur der Charakter der טהרה in gesteigertem Maße zu wahren und wurden dazu die wichtigsten Veranstaltungen getroffen (siehe daselbst und Para 3).

V. 21. והיתה להם לחקת עולם. Es ist dies ein noch für uns heute folgenreich bestehendes Gesetz. Da wir alle טמאי מיה sind und aus Mangel an פרה keine טהרה zu erlangen vermögen, schwebt noch heute כרה über jedem, der die Tempelstätte auf Moria im טומאה-Zustande betritt. Mit der Zertrümmerung des Tempels hat die Stätte ihre Heiligkeit nicht verloren, לבש קדושה וקדושה לעתיד לבא (הל' בית הבחירה, רמב"ם) (siehe jedoch ראב"ד daselbst).

Mit dem חקת עולם ist der zweite Teil des פרה-Abchnittes, der הויה-Alt abgeschloffen, wie oben V. 10 in ähnlicher Weise והיתה להם לחקת עולם, וזוה מי הנדה וגו' der erste Teil, der Verbrennungsakt. Schon aus diesem Grunde bezieht sich das folgende: וזוה מי הנדה וגו' nicht auf den zur טהרה eines טמא das Wasser sprengenden. Es heißt auch nicht: וכבס המזה על הטמא את בגדיו wie V. 19 und analog dem 10., sondern וזוה מי נדה ohne Beziehung auf eine Person oder ein sonstiges Objekt, ganz so wie das folgende, בה הנדה, das ja unzweifelhaft nicht von dem הויה-Alt spricht, bei welchem ja gar keine Berührung des Wassers vorauszusetzen ist. Vielmehr spricht der Text, in dem Fall, daß jemand nicht zum טהרה-Zwecke das מזה על מי הנדה in Bewegung setzt, und ist damit der Gegensatz ausgesprochen: der על הנדה

ſprengt an das Zelt und an alle Geräte und an alle die Perſonen, welche dort waren, und an den, welcher das Gebein oder den Erſchlagenen oder den Toten oder das Grab berührt,

19. eſ ſprengt der Reine an den Unreinen am dritten Tage und am ſiebten Tage und entzündigt ihn am ſiebten Tage, er wäſcht ſeine Kleider und badet im Waſſer und wird rein am Abend.

אִישׁ טְהוֹר וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-
כָּל-הַכֵּלִים וְעַל-הַנְּפֹשֹׁת אֲשֶׁר הָיוּ
שָׁם וְעַל-הַנֶּגֶז בְּעַגְמָם אֹו בְּחִלְלָה
אֹו בַּמָּוֶת אֹו בְּהַקְרֵב:

19. וְהִזָּה הַטָּהוֹר עַל-הַטָּמֵא בַּיּוֹם
הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשִּׁבְעִי וְהִטְאוּ בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי וּבְיָמָם בְּגָדָיו וְרָתְנוּ בַּיּוֹם
וַיִּתֵּר בְּעָרָב:

אזוב פסול אזוב זה כשר: אזוב, כל אזוב שיש לו שם לזוי פסול אזוב זה כשר: אזוב, den man ſchlechtweg „אזוב זה“, das iſt „Njop“ ohne Beinamen bezeichnet, dazu tauglich (Para 11, 7). Mjzwa iſt eſ, drei einzelne Njopſtengel zu nehmen und ſie zuſammen zu verbinden, wie beim מצרים (2. B. W. 12, 22). Eſ genügen jedoch zwei, und wenn inſolge deſ Gebrauchſ auch nur einer übrig geblieben, ſo kann auch damit noch ferner die Azob vorgenommen werden (Zucka 13 a), und hiñſichtlich der Größe deſ Stengels, die von vornherein mindeſtens 1 טפה ſein ſoll (ſiehe „חובבי“ 11, 9), iſt er nach Abnützung biſ zum Minimum tauglich כל שהוא גרדומיו כל שהוא (Zucka 13 a). — הוזה: Das Sprengen muß mit כונה, Abſicht, geſchehen, nach רמב"ם mit der Abſicht der טהרה, worauf das ה"ל רמב"ד (לה"ל) nur in der Abſicht deſ Beſprengens, ohne Abſicht der טהרה=Beziehung. Darin unterſcheidet ſich הוזה von טבילה, טבילה wirkt auch ganz abſichtsloſ, כל שנהלש, הוזה מן הטאת (Shulin 31 a). Die וכו' מ' טפה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין bedarf nicht wie die הוזה דם (3. B. W. 4, 6) על כל הוזה טבילה (Zoma 14 a und Kiduſchin 25 a).

Das Bewußtſein deſ zu Beſprengenden iſt jedoch im Momente deſ Aktes nicht erforderlich, מוזה מדעהו ושל מדעהו (Para 12 a).

האהל, das Ahel ſelbſt wird טמא, ſelbſt wenn eſ מהובר und als ſolche ſonſt nicht מקבל טומאה iſt. In dieſer Beziehung haben jedoch nur ſolche Stoffe den טמא=Charakter, die auch bei der Überdachung deſ Miſכן vorkommen, eſ ſind dieſe Wolle, Felle, Ziegenhaare und aus dem Pflanzenreiche Flaſch. Daher der Satz: כל היוצא מן העין פשהן אינו מטמא טומאה אהלים אלא פשהן (Zabbat 27 b). Alle anderen Stoffe ſind nur מקבל טומאה, wenn ſie nicht מהובר ſind. Dieſe Unterſcheidung hat jedoch nur Folge in Beziehung auf die טומאה der Überdachung ſelbſt. Hiñſichtlich der טומאה der Übertragung der טומאה auf alle unter einer Überdachung mit dem כה ניח Beſindende ſind alle Stoffe und מהובר und הלוש gleich (רמב"ם daſelbſt und חובבי), רמב"ם ו' טומאה מה, בל"מ ומד רמב"ד.

W. 19. ויהוה הטהור על הטמא. W. 18 heißt eſ bereits טהור וגו' אהי טהור וגו' ויהוה, und würde daraus die Forderung abſoluter Reinheit für den Funktionierenden ſich ergeben. Hier wird jedoch dieſe Forderung näher dahin präſiziert, daß eſ ſich nur um den Charakter einer relativen Reinheit handelt, er braucht nur טהור im Gegenſatz zu טמא.

שני. 18. וְלָקַח אֵזוּב וְטָבַל בְּפִימֹֹׁם 18. Und es nimmt Hyop und kumt es ins Wasser ein reiner Mann und

6, 5). Unter den Begriff מים חיים fallen alle quellenden und höchst selten verriegenden Wasser, die keine chemische Veränderung (כימיים) erlitten, also nicht salzhaltige und nicht warme Quellen, nicht כלוחים und nicht ציורים (dieselbst 8, 9). Zu die Ferne aus einem Quell fließendes Wasser ist so lange tauglich, als der Fluß nicht unterbrochen ist (dieselbst 8, 11). — Siehe oben zu גדה למשמרת למי נדה (Q. 9), daß vom Momente des Schöpfens bis zum קידוש, d. i. bis die Asche in das Wasser gestreut worden, מלאכה פוסלת, Nach dem קידוש und selbst im Momente der הויה stört מלאכה und הרעה nicht. — Bechoroth 29 a wird gelehrt, daß ebenso wie ולהעיד דינו ועדותו הנטול שברו לדון ולהעיד דינו ועדותו הנטול, daß somit der Akt des קידוש und der הויה nur Gültigkeit habe, wenn er unentgeltlich geschehen, dagegen darf für הבאה ומלוי, für das Herbeibringen der Asche und für das Füllen des Wassers Zahlung genommen werden. Nach Raschi (dieselbst und Miduschin 58 b käme bei הבאה ומלוי eine ihm nicht obliegende Mähe zur Vergütung, während bei קידוש die Mißwäubung hervortritt oder, wie Raschi (Miduschin) sich ausdrückt: שבר לימוד מצה die Weichestunde, für welche keine Vergütung genommen werden darf, nach dem Kanon: ראוי למודי אהבם וגו' מה אני בהנם אף אהב בהנם (Bechoroth 29 a). Es scheint jedoch noch einer unterscheidenden Motivierung zu bedürfen, warum קידוש יהוה gegen Bezahlung ungültig sind und 3. Q. bezahlte בלו גיטות erlangen (siehe Bechoroth 105 a גיטות קודש יהוה (*). Es dürfte „vielleicht“ (הערה ציפה בכנגד שחיטה, בתוכה כחם, שחיטה קידוש יהוה (siehe Bechoroth 105 a גיטות קודש יהוה (*). Es dürfte „vielleicht“ (הערה ציפה בכנגד שחיטה, בתוכה כחם, שחיטה קידוש יהוה) dem Begriff der „Lehre“ angehören, hinsichtlich deren ja zunächst das היה מנחם כחם אני ביהמות (Q. 9) hin. זאת התורה וצ"ע בצ"ק ובספרות דט"א דמיטעי דט"ל דהויה וקודש. רמיה רחמנא על האי כהן השייך בעבודה מה אביר לוקח אפי' אגר בטלה דמיכה עיביל' וצ"ע מאי קאמר ועי' ברשב"א קידושין נ"ה כ"י דהא הדינין בטלן קנסא רבכנן הוה וס"ל נמי דשבר טבחום ובודקים שהוא מיחד התנחלו פיגולים ניתנו ויהא שבר ההוא הוה וצ"ע אלא שבר פעולה ועדק מושכר הבאה ומלוי וצ"ע.

es muß die אש durch bewußte Menschenkraftshandlung in das Wasser gestreut werden (Para 6, 1 und 4 dieselbst).

in Auffassung des רמב"ם und רמב"ד (siehe unten und zu Q. 3).

Q. 18. וְלָקַח וגו' איש טהור וגו'. Zum Akt der הויה ist jeder volljährige Mächtige, selbst Minderjährige, fähig, während zum קידוש (Q. 17) nur Volljährige, aber auch Frauen befähigt sind (Zoma 43 a).

*) Handbemerkung im Handexemplare des Verfassers וצ"ע אשך ליקר יש חלק בין קודש והיה לשאר מצות כל שאר מצות יש בוד המהויב לעשות המצוה ואינו מוטל על אחרים לעשות המצוה קודש לכוון לו כ"ח ישחוט לו חכם וכיוצא אכן קודש והויה או אשך לשא לעשות והוה המקור על השמא קצמר המנא ומצוה הוא על חסור לעשות והויה קודש ורין ור"ה יעלה דומה לזמור מיה עורה ורין שאי אפשר כלי אחר ודוק קודש והויה קודש ורין ור"ה יעלה דומה לזמור מיה עורה ורין שאי אפשר כלי אחר ודוק beigeläufig „Verichtigungen und Zusätze“ heißt es zu dieser Stelle: Das Motiv für das ist ursprünglich und wesentlich auf mündliche Überlieferung, sonst auf Lehrgelängnis von anderen hingewiesen. In allen diesen Fällen verpflichtet das Gesetz zu selbstlosen Leistungen an andere. Diese Leistungen gehören wesentlich zur מצוה, sind eine Pflichtschuld gegen das Gesetz, für welche Bezahlung unzulässig ist. Andere מצוה, wie שחיטה בתוכה כחם u. s. w. kann ein jeder für sich ohne Mitwirkung anderer vollziehen. Bei ihnen gehört eine Leistung für andere nicht zum Wesen der מצוה und ist daher Vergütung solcher Leistung zulässig. Anmerkung zur zweiten Auflage.

17. Und sie nehmen für den Unreinen von dem Brandstaub des Entzündungsoffeners, und er giebt darauf lebendiges Wasser in ein Gefäß.

17. וּלְקַחְהוּ לַטִּמְאָה מֵעֵפֶר עֲרֻבֹת קַחְמַת וְנָתַן עֲלָיו מִיִּם חַיִּים אֶל־כֵּלֵי:

מטמא באהל, nicht nur eine ganze Leiche ist, sondern auch schon מן המה בויה מן הגלגלה u. s. w. (Dholoth 2, 1) und um מטמא במגע u. s. w. (dieselbst 3) sind מטמא במגע ובמשא schon כשעורה טעם, wenn gleich nicht באהל.

מאהיל על הקבר, indem hier von הקבר die Rede ist, so kann dies nur von einem allseitig geschlossenen Grabe reden, und zwar, wie daselbst erläutert, פיתה טפה innerhals dessen zwischen der Leiche und der sie bedeckenden Erdschicht ein freier Raum von mindestens einem Kubik-טפה sich befindet. Durch diesen leeren Raum erhält erst die Erdumgebung der Leiche den eigentlichen Charakter als „Grab“, und wenn dies, wie hier vorausgesetzt, von allen Seiten, סהום, geschlossen ist, so ist es als קבר selbst צרדין קבר, und wer darüber, selbst מטמא במגע, wird, טמא. Liegt aber die Erdschicht dicht auf der Leiche und fehlt טפה טפה, so ist nicht das קבר, sondern das מטמא, es ist dies dann: טומאה רצוצה, eine eingeengte טומאה, die בוקעה ועולה בוקעה ויורדה, die in Höhe und Tiefe unbeschränkt in perpendikulärer Richtung sich mittelst, so lange sie nicht irgendwo durch ein טפה אהל, durch eine Kubik-טפה große Überdachung gehemmt wird. Es würde dann nur der טמא werden, der das Grab an der die Leiche deckenden Stelle überschreitet, und zwar nicht durch das Grab als solches, sondern durch das ביה, das als טומאה רצוצה: טומאה ועולה. So auch 7, 4. הל' טומאה מה: רמב"ם. So auch טומאה רצוצה: טומאה ועולה.

Ein Feld, in welchem sich durch Umackerung eines darin befindlichen Grabes Gebeinplitter an die Oberfläche „verbreitet“ haben können, heißt בית הפרס, von פרס (פרש) verbreiten (siehe hierüber Dholoth 17, 1 f.).

2. 17. וּלְקַחְהוּ לַטִּמְאָה וְגו': es ist dazu jeder erwachsene Vollstünige, wie bei אסיפה האפר (2. 9) fähig (Zoma 43 a). וְנָתַן וּלְקַחְהוּ der Wechsel im Numerus lehrt, daß beide Handlungen nicht durch eine und dieselbe Person zu geschehen brauchen (daselbst). מֵעֵפֶר וְגו': עפר ist in erster Linie Erdenstaub, bezeichnet aber auch אֶבֶן. II. 23, 4 ff. durch Verbrennen erzeugten Staub: אֶשֶׁה. Ebenso 5. 2. 9, 21 verglichen mit 2. 2. 32, 20. Hier dürfte der Ausdruck mit bedeutamer Absicht gewählt sein (siehe unten). — וְנָתַן עֲלָיו מִיִּם חַיִּים אֶל כֵּלֵי: bezeichnet einen kombinierten Akt. מִיִּם חַיִּים bestimmt, daß erst das Wasser in das Gefäß gegeben wird. Wenn das Wasser in das Gefäß kommt, ist noch nichts anderes darin; וְנָתַן עֲלָיו der Aschenstaub soll aber sodann so in das Wasser gegeben werden, daß er nicht auf dem Wasser schwimmend bleibe, sondern durch Umrühren sich mit dem Wasser mische und das Wasser über den Staub komme. אֶשֶׁר כְּרִישָׁה וְכַתִּיב מִיִּם חַיִּים אֶל כֵּלֵי אֶלְמָא. Dieses Geben und Mischen des Aschenstaubes ins Wasser heißt: קִדְרוּשׁ, das so gemischte Wasser heißt: מִי הַטָּהָה, und wird das Wasser nur מִי הַטָּהָה in dem Momente, in welchem die Ase ins Wasser gegeben wird. אִין מִי הַטָּהָה נַעֲשֶׂינן מִי הַטָּהָה אֵלּא עִם מַתָּן אֶפֶר (Themura 12 a).

Das zum מִי הַטָּהָה bestimmte Wasser ist nur in ein Gefäß zu füllen, es ist jedoch jedes den כֵּלֵי-Charakter tragende Gerät dazu tauglich, בכל הכלים מקדשים אֶפֶר בְּכֵלֵי, גְּלָלִים וְכו' אִין מִמְלֵאִין וְאִין מְקַדְשִׁין וְאִין מִזֵּין מִי הַטָּהָה אֵלּא בְּכֵלֵי (Para 5, 5). Es muß das Wasser unmittelbar aus dem Quell in ein Gefäß aufgenommen werden (daselbst

16. Und alles, was über die Feldesfläche mit Schwerterschlagenem oder mit einem Toten oder mit Menschengebein oder mit einem Grabe in Berührung kommt, soll sieben Tage unrein sein.

16. וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה
בְּחַלְלֵי-חֶרֶב אוֹ בְּכִיֹּת אֲרֻכְעֵימָם אָדָם
אוֹ בְּקַבְרֵי יְמֵיָא שְׁבַע־יָמִים:

auch כלים, die sich unter einer Überdachung mit einer Leiche befinden, טמא werden. Wenn daher hier das טמא-werden eines כלי an das Nichtvorhandensein eines festen Deckelverschlusses geknüpft wird, so kann da nur von solchem כלי die Rede sein, dem die טומאה nur durch den geöffneten inneren Raum kommen kann, שטומאהו קודמת לפתחו, bei welchem die טומאה auf die zu öffnende Öffnung wartet, wie es Chulin 25 a heißt, weil die Berührung der Außenseiten es nicht טמא machen würde, das מיטמא באחריו und nicht מוגבו מיטמא. Als solches haben wir bereits 3. B. M. 11, 33 כלי הרש כלי kennen gelernt und von einem solchen ist hier die Rede. כלי הרש שיש עליו צמיד פתיל, zu dessen אהרן die טומאה nicht gelangen kann, bleibt selbst im טהור und schützt dessen Inhalt vor טומאה, ist מוציל באהל הוא — טמא הוא, es steht hier nicht שבעה ימים, wie in dem vorangehenden und nachfolgenden Verse, eben weil es von כלי הרש spricht כמקוה שאין לו טהרה כמקוה (siehe 3. B. M. S. 238 f.), daher טמא הוא, es ist absolut und bleibend טמא, טמא מיטומאהו, טמא אין לו טהרה מיטומאהו, טמא (כפר).

צמד. Beide Wurzeln צמד und פתל bezeichnen eine Verbindung. צמד findet sich in צמד בקר, dem zusammengebundenen Ochsengeparr, צמידים על ידה, Arm-bänder (Kap. 25, 3), Kennzeichnung des engen Anschlusses an das Beornnwesen. פתל in פתל, dem aus mehreren Drähten zusammengesetzten Faden. Wie bereits wiederholt bemerkt, weist die Verwandtschaft mit כהל und ברל darauf hin, daß dabei der Begriff einer durch Verbindung untereinander bewirkten Absonderung von anderem vorwiegt, kommt ja daher auch פתל in וקצין פתלים (2. B. M. 39, 3) für den auch vereinzelt starken und steifen einzelnen Metalldraht vor. Es kann nun ein Deckel so hermetisch schließen, daß der Inhalt dadurch von allem außerhalb abgefordert ist, ohne daß doch der Deckel stofflich mit dem Gefäße verbunden ist; dann ist er פתל, obgleich nicht צמד. Würde man dann die Berührungsflächen durch eine sich verhärtende weiche Masse verstreichen, so träte zu צמד noch פתל hinzu, der abschließende Deckel würde mit dem Gefäße stofflich verbunden. So Kelim 10, 2: במה מקיפין בסוד וכנסים: אין מקיפין לא בכעץ ולא בעופרת מפני שהוא פתיל בזפת וכו' ובכל דבר המתמרח. פתל הוא פתיל וחינו צמד אשר אין צמיד פתיל עליו heißt daher: worauf kein abschließender Verband ist. Es versteht sich von selbst, daß dieser Deckel ebenfalls von הרש oder sonstigem nicht für טומאה empfänglichen Stoffe sein muß. Ebenso ferner wie כהל באהל הוא טמא, weil es nicht מוגבו מיטמא und daher abgeschlossen, der טומאה nicht zugänglich ist, so ist dies noch umso mehr bei denjenigen כלים der Fall, die nach Stoff oder Form überhaupt für טומאה unempfindlich sind, wie אבנים כלי גלים כלי אבנים כל עץ, כל כלי עץ, כל כלי גלים כלי אבנים (siehe 3. B. M. S. 237 f.), alle diese sind ebenfalls פתיל בצמד (Kelim 10, 1).

B. 16. וכל אשר יגע וגו'. Von טומאה מגע war bereits Verse 11—13 abgeschlossen die Rede. Mit B. 14 הורה זאת wird die dem טומאה eigentümliche טומאה-Lehre eingeleitet, B. 15 fortgesetzt und ihr gehört nach der Gruppierung der Sätze auch dieser B. 16 an. In der That wird auch Kap. 53 ב הטהרה על פני השדה וכל אשר יגע על פני השדה erläutert und ebenso Chulin 72 a: טהרה נאמית von dem mit einer Leiche unter einer Überdachung sich Befindenden, der gewöhnlich unter טומאה

während des Lebens zu übertragen. — נפש האדם אשר ימות ist der lebendige Mensch, der sich der über ihn verhängten Sterblichkeit nicht entziehen kann, eine den Menschen beherrschende Notwendigkeit, die jede Leiche ad hominem demonstriert. Jeder gestorbene Mensch vergegenwärtigt den Sterbenden, den lebendigen Menschen, wie er dem Tode erliegt, der נוגע במה ist daher in der Idee אשר ימות אדם בנפש אדם, und zwar בנפש אדם בנפש האדם als ein generelles, den Menschen als solchen erleitendes Geschick. בנפש האדם ist daher motivierende Einleitung zu הנגע במה, er bedarf der הטוי, nicht weil er נפש אדם, sondern weil er durch die נגיעה במה in der Idee auf אשר ימות אדם hingeleitet wird. Es ist also entweder Apposition zu במה oder, wie wir es übersetzt, ist das ב von מה das Medium, das vermittelnde ב.

Wie aus B. 16 erhellt, ist daher auch טומאה nicht durch eine ganze Leiche bedingt, sondern jedes Teilchen eines gestorbenen Menschen, durch welches die Idee des ganzen repräsentiert wird, alles, wie Midda 55 a erläutert wird, עמו ואין גופו שנברא עמו, was mit dem Menschen geboren wird und, wenn verloren, sich nicht vollständig wieder reproduziert, ist מטמא. Also nicht Zähne, Haare, Nägel, die sich vollständig reproduzieren, wohl aber בשר Muskeleis, das bei Wiederherstellung שלקח מקומו נעשה, noch eine Narbe läßt. Blut wäre nun als sich vollständig wieder ergänzend von טומאה ausgeschlossen, wenn es nicht als nächster organischer Träger der נפש dies am ersten repräsentierte, und lehrt daher die Halacha an unserem Texte, הנגע במה בנפש אדם, daß מטמא מן המה מן הבאה דם רביעית (Chulin 72 a; siehe zu 3. B. M. 21, 11).

אם, selbst wenn er טבילה genommen, so lange er nicht die hier vorgeschriebenen הויות vollzogen, und ohne solche das משכן betreten. B. 20 heißt es ebenso טמא מקדש ר' טמא. Wenn in משכן die Bedeutung des Heiligtums als Stätte der Gottesgegenwart ausdrückt, מקדש, als Stätte der heiligen Erhebung alles Irdischen zu Gott (siehe zu 3. B. M. 25, 8): so dürfte durch diese beiden Stellen der Begriff טומאה ebenso als Gegensatz zu dem durch משכן vergegenwärtigten Gottesgedanken, wie zu der Heiligung alles irdischen Seins und Wollens ausgesprochen sein, die im מקדש und durch dasselbe zum Ausdruck kommt. Daß כרה nicht für die Unterlassung der הוואה, sondern für das Betreten des מקדש ohne vorgängige הוואה ausgesprochen sein könne, das ist nach dem ספרי 3. St. schon aus dem vorhergehenden Verse evident. ואם עונשו לא יטהר ואין, ואם לא יטהר ונכרתה וגו' heißt es da, nicht לא יטהר לא יטהר עונשו כרה. Es ist daher das טמא אדם noch als zum Vorderfuß gehörig aufzufassen: jeder, der nach Berührung einer Leiche ohne הטוי das משכן betreten und diesem damit טומאה gebracht hat, ונכרתה וגו'. Wahrscheinlich jedoch ist das משכן אדם u. s. w. einfacher Nachsatz und ביאה מקדש ohne הויה liegt schon im יהטט. Im vorhergehenden Verse war nämlich bereits ausgesprochen, daß ohne vorhergegangene הויה טבילה am siebten Tage nicht rein werden kann. Daran schließt nun B. 13 den Fall, daß jemand ohne הויה durch bloße טבילה sich als rein benommen, das heißt ja nichts anderes, als daß er sich ohne הויה, wenn auch nach טבילה, mit מקדש in Berührung gesetzt. Sein vermeintlicher טהרה-Zustand tritt doch eben nur in solcher Berührung hervor. In Wahrheit liegt daher schon in dem יהטט ולא die ganze Konsequenz der טבילה אדם oder טבילה אדם אכילה קדשים, und das אדם מקדש וגו' kann füglich als Nachsatz gelten.

טמא יהי עוד טומאו בו: das Fehlen der הוואה wirkt ganz so wie das Fehlen der טבילה. Das Gesetz über das Zerubleiben des טמא aus dem מקדש und von den קדשים ist bereits oben Kap. 5, 2 u. 3, sowie 3. B. M. 22, 2 ff., 15, 31 u. 5, 3 ausgesprochen, und tritt hier nur die Bestimmung hinzu, daß alle die der הוואה bedürftigen טומאה טומאה ohne הוואה selbst nach טבילה noch in der טומאה verharren.

13. Wer durch eine Leiche mit der Seele des Menschen in Verführung kommt, welcher dem Tode erliegt, und sich nicht entschuldiget, hat dann der Wohnung Gottes Unreinheit gebracht, so wird diese Seele aus Israel entwurzelt. Wenn das Entfernungswasser an ihn nicht geworfen worden, so bleibt er unrein, bleibend ist seine Unreinheit an ihm.

13. כְּלִי-הַנְּגַע בְּמִיתַת בְּנֹפֶשׁ הָאָדָם
אֲשֶׁר-יָמוּת וְלֹא יִהְיֶה אֵת-מִשְׁבֹּן
יְהוָה טָמֵא וְנִבְרָתָהּ הַנְּגַשׁ טְהוֹרָה
כִּי-יִשְׂרָאֵל כִּי מִי נִגְדָה לְאֹ-יִרְקָק עָלָיו
טָמֵא יְהוָה עוֹד מִמְּצֵאוֹ כּוּ:

vorangehen muß, (3. B. M. 14, 7 u. 8) genügt טבילה nach zurückgelegtem Zeitablauf von sieben Tagen, hier aber muß טבילה vorangegangen sein, wenn die טבילה wirksam sein soll. Die vorgängige zweimalige טבילה am dritten und siebten Tage bedingt somit die Vornahme des gewöhnlichen טבילה=Altes, der hier daher einfach durch יטהר und לא יטהר ausgedrückt ist. Dieses טהר mit טרה bedingt die Wirksamkeit der nachherigen טבילה, wirkt aber an sich in keiner Weise alterierend auf den טבילה=Zustand ein. Selbst nach dem wiederholt vorgenommenen טהר=Alt ist die טבילה noch völlig unverändert. Es ist also die טבילה nicht als ein טרה=Alt zu begreifen, wohl aber als ein solches, der die anstrebende טרה von einer besonderen Seite zur Erkenntnis bringt. Er trägt daher auch einen eigenen Namen, der mit dem Charakter der טרה harmonisiert. Sie ist הטטה und die mit ihr zu erzielende Wirkung heißt: הטהרה, sowie der Alt selbst: טהר (Q. 19). So heißt auch 3. B. M. 11, 51 und 52 der an dem בנין בית המזבח טהרה=Alt טהר. Nach ר"ה (Zebmoth 46 b דאין ד"ה רואין) hätte vor jeder טהרה am dritten und siebten Tage ebenfalls eine טבילה stattgefunden, die aber nur als zur טהרה gehörig und nicht als Einwirkung auf טבילה zu begreifen wäre.

Mis 13 (Miduschin 62a) und יומא 8 b) ergibt sich, daß, wenn die טהרה am dritten Tage versäumt worden und später geschieht, dann immer dieser, wenn gleich spätere, als der Tag der ersten טהרה insofern in der Bedeutung des dritten steht, daß die zweite טהרה nur an dem darauf folgenden fünften Tage geschehen muß, so daß immer zwischen der ersten und zweiten טהרה vier, nicht mehr und nicht weniger Tage als zwischen dem normalen dritten und siebten, liegen. 11 הל' פרה רמב"ם 2 hat eine andere Auffassung.

M. 13. כל הנגע ימי. Mit großer Präzision scheint hier Ausdruck und Konstruktion zur Vergegenwärtigung des Begriffs des טבילה gewählt zu sein. Es heißt nicht כל הנגע בנפש אדם אשר מת, dann würde in der Leiche die gestorbene נפש oder die נפש des gestorbenen Menschen vorliegen. נפש אדם אשר ימות und נפש האדם ist auch ein ganz anderes als נפש אדם אשר מת und נפש אדם אשר ימות ist die Seele eines einzelnen Menschen und נפש אדם אשר מת die Seele eines gestorbenen Menschen. נפש האדם ist aber die Seele des Menschen, die Menschenseele überhaupt, und נפש אדם אשר ימות ist nicht ein gestorbener Mensch, sondern der Mensch insofern er dem Tode erliegt, insofern er sterblich ist, נפש אדם אשר ימות demnach: die Seele des dem Tode erliegenden, die Seele des sterblichen Menschen. Jeder מת, jede Leiche vergegenwärtigt die נפש אדם אשר ימות, נפש האדם, vergegenwärtigt den dem Tode erliegenden Menschen überhaupt und legt die Gefahr nahe, diese im Tode sich dokumentierende physische Unfreiheit auch auf das psychische Wesen des Menschen in dessen Verbindung mit dem physischen

10. Und es badet, der die Asche der Kuh sammelt, seine Kleider, und ist unrein bis zum Abend. Und es sei dies Israels Söhnen und dem in ihre Mitte eingetretenen Fremden zu einem ewigen Gesetz.

11. Wer die Leiche von irgend einer Menschenseele berührt, wird sieben Tage unrein.

12. Er hat sich damit zu entzündigen am dritten Tage und am siebten Tage, damit er rein werde. Wenn er sich nicht am dritten Tage entzündigt und am siebten Tage, wird er nicht rein.

10. וְכִבֵּם הָאִשָּׁה אֶת־אֶפֶר הַכֹּהֵן
אֶת־בְּגָדָיו וְטִמְאָה עַד־הָעֶרֶב וְהָיְתָה
לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכָם
לְחֹק עוֹלָם:

11. הַנִּגַּע בַּמֵּת לְכָל־נֶפֶשׁ אָדָם
וְטִמְאָה שִׁבְעַת יָמִים:

12. הִיא וְהִתְחַטְּאוּ בָּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי
וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי וְיִתְקַר וְאִם־לֹא וְהִתְחַטְּאוּ
בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא
יִתְקַר:

В. 10. וְכִבֵּם הָאִשָּׁה וגו' (siehe В. 7). Nur der אִשָּׁה, wer aber, nachdem sie gesammelt ist, sich mit der Verteilung der Asche, mit ihrer Aufbewahrung beschäftigt, oder sonst sie berührt, ist טהור (ב"ב 5, 4).

Die אֶפֶר הַכֹּהֵן=Institution zerfällt in zwei Teile: die Herstellung der אֶפֶר הַכֹּהֵן und deren Anwendung zur טִמְאָה טְבִילָה טָהוֹר. Die Herstellung ist mit dem וְכִבֵּם גֵּוֹ ge= schlossen, die Anwendung beginnt im folgenden Verse. Beide Teile, hier В. 10 und ebenso В. 21, schließen mit dem Ausdruck: וְהָיְתָה לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל וגו' וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם, ein Ausdruck, dem wir nur noch bei der Institution des י"ב (3. В. М. 16, 29 und 34) begegnen und (4. В. М. 10, 8) bei der Institution der von den כהנים zu handhabenden הַצִּוּרוֹת. Wie daher in diesen Stellen das Prinzip der כִּסּוּף und das Prinzip der Gesetzeshaftigkeit aller Autorität und aller Heilshoffnung in Israel durch den Ausdruck וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם als eine ewige Grundnorm proklamiert ward, so muß auch der Gedanke der אֶפֶר הַכֹּהֵן=Institution ein solches Grundprinzip des jüdischen Lebens betreffen, das eben durch den wiederholten Ausdruck וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם seine Sanction erhält, und es muß dieser Gedanke zugleich ein solcher sein, der zu der ausdrücklichen Bemerkung seiner auch für גֵּוֹם ausnahmslosen Geltung Veranlassung gab (siehe unten).

В. 11. הַנִּגַּע בַּמֵּת וגו', offenbar ist hier מֵת von אדם נפֶשׁ unterschieden. Die Leiche steht in einer Beziehung zu einer אדם נפֶשׁ, stammt von ihr, gehört ihr, ist aber nicht selbst die אדם נפֶשׁ (siehe В. 13). אדם נפֶשׁ (כַּפָּרִי) auch von einem solchen Menschenwesen, das nie Lebensfähigkeit gehabt.

В. 12. הִיא וְהִתְחַטְּאוּ בוֹ בְּיוֹם וגו'. Aus В. 19 ist klar, daß die הִיָּה am dritten und am siebten Tage zu geschehen habe und dann, nachdem die הִיָּה am siebten Tage geschehen, die טָהוֹר durch שְׂמֵשׁ וְשִׁמְשׁ vollendet wird. Man wird daher notwendig das וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם hinauf zu בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי beziehen müssen, und יִתְקַר als Folgefaß oder Zweckfaß begreifen: er hat sich damit am dritten und am siebten Tag zu entzündigen, dann kann er (durch טְבִילָה) rein werden, oder: um dann durch טְבִילָה rein zu werden. Es ist nämlich dieses וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם eine charakteristische Besonderheit für טְבִילָה. Für alle anderen, auch die siebenjährigen טְבִילָה, wie זֶרַע טְבִילָה (mit Ausnahme von טְבִילָה, dessen טְבִילָה ebenfalls ein anderer וְהָיְתָה לָהֶם לְחֹק עוֹלָם

des Lagers an einem reinen Ort nieder. Sie bleibt der Gemeinde der Söhne Sistraks zur Bewahrung, zu einem Entfernungswasser, ein Entzündungswasser ist.

הַפָּרָה וְהַנֵּיחַ מִחוּץ לַמִּתְחָנָה בְּמִקְוֹם
טָהוֹר וְהִיָּהָה לְעֵדוּת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל
לְמִשְׁמֶרֶת לְמִי נָדָה חֲטָאת הָיְאָה:

ן, jeder erwachsene vollsinnige Mensch ist dazu befähigt. Ebenso darf dies Einjammeln auch nachts geschehen und das gleichzeitige Vornehmen einer anderen Mלאכה stört nicht die Gültigkeit, אין מלאכה פוסלת בה (Para 4, 4).

הנהגה מוחין למהנהגה, auch dieses מוחין למהנהגה וגו' (siehe B. 7). Es wurde nichts von der Mische in die עזרה gebracht. Sie wurde in drei Teile geteilt, חולקין אותה לג' חלקים אחד נותן בהיל ואחר נותן בהר המישחה, und ein Teil wurde innerhalb der inneren Ringmauer, היל, des Tempelbergs, ein Teil auf dem Ölberg deponiert, und ein Teil an alle Dienst- abteilungen, משמרות, verteilt. Das im היל Deponierte bleibt zum dauernden Gedenken, למשמרת, die beiden anderen Teile kamen zum טהרה-Gebrauch (Para 3, 11; — siehe רמב"ם ו"ט und רמב"ם דאשלבס).

מקום טהור, die Ertlichkeit, in welcher sich die פרה zur Aufbewahrung befindet, muß absolut טהור sein und würde sie in einem אהל המת nicht einmal durch כלי חרס צמיד פתיל (B. 15) vor טומאה geschützt bleiben (Para 11, 1 דאשלבס).

ן נדה (siehe zu 3. B. M. 12, 2). So wie dort נדה einen Zustand bezeichnet, der eine vorübergehende Fernhaltung bedingt und durch einen sieben- tägigen Zeitablauf und טבילה sein Ende erreicht, so heißt hier auch der durch טומאה hervorgerufene Zustand der Fernhaltung von allem קדש, der ebenfalls durch einen Ablauf von sieben Tagen und טבילה beendet wird: נדה, nur daß hier der durch טבילה noch die im folgenden vorgeschriebene הויה mit dem מים חיים und מים אחרים vorangehen muß, und dieses mit אפר פרה gemischt: מי נדה. Das Wesentliche der durch שמירה, hier משמרת, bezeichneten Thätigkeit ist eine ungeteilte Gedankenrichtung auf ein Objekt und lehrt daher כפרי an dem Ausspruch מי נדה, daß ebenso wie bei ער שהעשה אפר, פרה, so auch במים פוסלת. Das Sammeln der Mische wird nicht במלאכה, wie bereits bemerkt, allein wenn die Mische מי נדה werden soll, so darf bei der ganzen Prozedur bis es נדה מי geworden, d. i. bis die Mische auf das geschöpfte Wasser gestreut ist, also bei dem Schöpfen, Tragen, Eingießen des Wassers, Streuen der Mische ins Wasser, der Sinn durch keine andere מלאכה abgezogen sein, die Bestimmung heißt: משמרת bis מי נדה geworden. Ist es einmal נדה מי geworden, selbst bei der הויה, ist פוסלת nicht מלאכה אה: פוסלת מי נדה עד שיטלו אה (Para 4, 4).

הטאה היא. Sie trägt den הטאה=Charakter, daher: מועלין בה, es geht bei ihr מועיל an, wie bei allen קדשים, und zwar nach Menachoth 51b hat sie in dieser Beziehung den Charakter von הגוף קדושה, daß selbst מועיל אחר מועיל bei ihr möglich ist (siehe 3. B. M. S. 118). מי נדה findet jedoch nur bei der פרה als בה מועלין באפרה אין מועלין, statt: מועלין, statt: מועלין. Daher ferner הטאה ששחטה שלא לשמה קיבל והויה שלא לשמה פסולה הטאה (3. B. M. S. 96), daher nach einer Lesart im כפרי: אין נשרפה כלילה, nach einer anderen כלילה wie נשרפה הטאה (siehe zu B. 3). Gleichwohl אינה נפסלת הויה, נשחטה היום והויה דמה כהלכתה ונשרפה למחר כשירה, und בלינה (הוספתא פ"ג) (4, 13).

5. Man verbrennt sodann die Kuh vor seinen Augen; ihre Haut, ihr Fleisch, ihr Blut, samt ihrem Mist verbrenne man.

6. Und es nimmt der Priester ein Zedernscheit und Myrr und karmoisinrote Wolle und wirft es in den Brand der Kuh hinein.

7. Und es badet seine Kleider der Priester, und er badet seinen Leib im Wasser, und erst dann darf er eingehen ins Lager. Unrein aber bleibt der Priester bis zum Abend.

5. וְשָׂרַף אֶת־הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת־עוֹרָהּ וְאֶת־בְּשָׂרָהּ וְאֶת־דָּמָהּ עַל־פְּרָשָׁה וְשָׂרַף:

6. וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ־זֵדִים וְאַזְבִּיחַ וְשֵׁנֵי תוֹלַעַת וְהִשְׁלִיךְ אֶל־הַקֹּדֶף שֶׁרַבְּתָה הַפָּרָה:

7. וּבְכֶסֶם בְּגָדָיו הִכְתִּים וְרַתְּיוֹ בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם וְאַחֵר יָבִיא אֶל־הַמִּטְהָר וְיָמְנָא הַמִּטְהָר גַּד־הָעֶרְב:

gehende Handlung der שריפה und die nachfolgende Handlung der שריפה in der Richtung des Eingangs zum Heiligtum geschehen müssen, und שריפה שריפה או שריפה שריפה כנגד פרה ששהטה או שריפה שריפה כנגד פרה ששהטה oder wie es in der Midraha heißt: פסוקה, חזין מנהה. גה heißt nämlich die zum Verbrennen der פרה bereitete Vertiefung, diese „Keller“-artige Vertiefung machte man auf dem Ueberge im Hinblick der Fronte des Tempels.

W. 5. שריפה חזין מנהה או בשתי מנהה (siehe zu W. 3) ושרף את הפרה לעינו (Para 4, 2). — את עורה ואת בשרה וגו'. Sie muß vollständig mit allen ihren Teilen verbrannt werden, es ist jedoch gleichgültig, ob man sie erst enthäutet und zerteilt, und Haut und Teile zusammen, oder sie unenthäutet und unzerlegt verbrennt, ונתחה בשרה (Para 4, 3).

W. 6. ולקח הכהן עץ הזדן וגו' und ebenso כגדיו הכהן (W. 7). Diese wiederholten Bezeichnungen des Jungierenden als כהן lehren, daß dazu zwar ein jeder כהן, jedoch בכהן, nur in der ihn als כהן kennzeichnenden Zeichnung, tauglich ist (Zoma 43 a).

שיניתו ושני תולעת (Midra 26 a), mindestens 1 טפה groß (Midra 26 a), ששיניתו ולא ששיניתו דבר אחר (וכפר), die durch תולעת und durch nichts anderes die „andere“ Farbe erhalten hat. Diese Erläuterung dürfte einiges Licht auf den Ausdruck שני werfen. שני von שנה bedeutete: Farbenveränderung, und zwar wohl eine solche, daß die neue Farbe ganz so dauernd und unveränderlich bleibt, wie die natürliche, die ursprüngliche erste. (Es bedeutete somit שני eine „ächte“ Färbung, שלושה מינים שבפרה מעכבין זה את זה שני תולעת ושני תולעת zusammen (Menachoth 27 a), כרכן בשירי הלשון er band sie mit den Enden der שני תולעת ושני תולעת, es ist aber (Zoma 41 b) nicht entschieden, ob dies die Absicht hat שיהי כותן כדי שיהא אחת, daß sie zusammen ein vereinigtes Objekt bilden sollen, oder שיהא אחת אחת, daß sie eine gewisse Schwere erhalten und dadurch in den Brand der פרה fallen. Jedenfalls ist es nach der הוספה nicht hinderlich, wenn sie auch einzeln nach einander in den Brand geworfen sind (3, 2, הל' פרה רמב"ם), es ist jedoch möglich, daß diese הוספה eben der letzten Ansicht ist.

פיה שריפה שריפה ופיה שריפה שריפה und noch פיה שריפה שריפה, somit nachdem bereits das Feuer den größten Teil gefaßt hat, מישיפה האור ברובה, bevor sie Asche geworden (וכפרי).

W. 7. וככס כגדיו וגו', der כהן המושליך כהן des vorangehenden Verses, obgleich derselbe doch nicht direkt mit der פרה beschäftigt war, und ebenso W. 8 יבכס אהה יבכס ויהשרף אהה יבכס

4. Und es nimmt Elasar der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger und sprengt gegen die Front des Zusammenkunftsbestimmungszettes hin von ihrem Blute siebenmal.

4. וּלְקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהָיָה אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד מִדָּמָהּ שִׁבְעָה פְעָמִים:

nehmen dürfen und wird die פרה durch gleichzeitiges Vornehmen einer andern מלאכה untauglich. Im Para wird diese Halacha an den Worten des Textes also geteilt: ושחט אותה בא הכהוב ולימד על הפרה שהיא מלאכה פוסלת בשחיטה. ושרף בא הפרה וגו' בא הכהוב ולימד על הפרה שהיא מלאכה פוסלת בשחיטה וכו' אלא בא הכהוב ולימד על הפרה שהיא מלאכה פוסלת בה משעה שחיתה עד שתעשה אפר ושחט אותה לפני מוֹעֵד, die die Sage und R. Elazar dahin erläutert, daß der Sinn der an der פרה fungierenden unverwandt auf dieselbe gerichtet sein müsse und durch nichts von derselben abgezogen sein dürfe, und wird dieser פסול durch הרעה היסח (dieselbst) selbst auf אסופת אפרה und לקידוש מים מילויים ausgedehnt und diese Forderung in dem נדה למי נדה (B. 9) gefunden, wodurch שמירה, das unverwandte Nichten der Aufmerksamkeit auf die פרה gefordert wird, bis sie als נדה מי נדה hergestellt, d. i. bis ihre Mische in das Wasser gemischt worden, und wird (dieselbst) von diesem היסח פסול היסח der Aufmerksamkeit ein ארו ואזוב ושני הולעת וכן ארו ואזוב ושני הולעת die פרה ניהו, ר"ל. Es ist nicht ganz entschieden klar, ob dieser היסח פסול und der מלאכה פסול identisch oder ob sie zweierlei gesetzliche Begriffe sind. Da, wie es scheint, מלאכה אהרה nicht ohne היסח פסול möglich ist, so scheinen beide Begriffe eins und מלאכה nur eine Dokumentierung des היסח פסול zu sein. Was in Zoma היסח פסול beim מים היסח פסול heißt, wird in der Mishna Para 4, 4 מלאכה genannt und im Text ebenfalls aus dem Texte hergeleitet u. s. w. hergeleitet. Dagegen scheint es auffallend, daß in Zoma für כפרה פסול nicht des מים erwähnt ist, ferner ist dieselbst פסול היסח פסול selbst bei אסופה, und nach פסול היסח פסול, welcher auch רמב"ם 5, 17 folgt, ist מלאכה bei אסופה nicht פסול, und ist auch sonst, so weit wir finden, die nach Zoma für den Akt der השלכת פסול als Ausnahmefall vom היסח פסול nirgend ausgesprochen. Auffallender Weise wird diese Ausnahmefall vom רמב"ם in הל' פרה nicht erwähnt und deren Mangel, sowie der היסח פסול bei אסופה nach Zoma dieselbst von seinem Kommentator bemerkt ר"ע. (Vergl. über היסח פסול und מלאכה פסול: רמב"ם 5, 17 und רמב"ם 5, 17.)

Nach Gittin 53 b scheint מלאכה פסול ohne היסח פסול möglich und nach היסח פסול (dieselbst) in ר"ע וז"ע in 56 a zu machen. ר"ה הא דאסופה היסח פסול ohne מלאכה פסול auch פסול zu machen.

B. 4. מוצות מוצות יד ולא מוצות כלי: ולקח וגו' מדמה באצבעו, nicht in ein Gefäß, sondern in die Hand fing er Blut auf und sprengte dann davon mit dem Zeigefinger der rechten Hand in der Richtung zum Eingang des Heiligthums hin (כפרי). Das übrige Blut, das ja nach B. 5 mit verbrannt werden mußte, fing er nach רמב"ם (דהוה 3. 14, 15) לוג שבין של מצורע על כל הויה בבילה, bei jeder הויה hatte er aufs neue seinen Finger ins Blut zu tauchen und vor jeder טבילה den Finger von den Blutresten zu reinigen (Para 3, 9 und Sebachim 93 b; — vergl. 3. B. M. 4, 6).

הוה ולא כיון כנגד הפתח פסולה, כנגד פתח ההיכל. אל נכה פני אהל מועד (Para 4, 2). Sebachim 113 a lehrt die Halacha, daß, wie die הויה so auch die voraus-

3. Und sie gebet ihr Glasar dem Priester; er führet sie hinaus außerhalb des Lagers hin, und er schlachtet sie vor seinem Angesicht.

3. וְנִתְּתָם אֵתָהּ אֶל־אֱלֵעֶזֶר הַכֹּהֵן
וְהוֹצִיא אֵתָהּ אֶל־מִתּוֹן לַמִּחֶזֶה וְשָׁחַתָּ
אֵתָהּ לְפָנָיו:

und Wiederherstellung von Speisegeräten für טהרה גויה bezwecken, wie פרה ארמה die Wiederherstellung der Menschen für טהרה קרושה zu bewirken bestimmt ist. Beide sind wesentliche Grundbestimmungen des ganzen Gesetzes und die sie betreffenden Bestimmungen bedingen in unumgänglicher Weise dessen Ausführung. Ohne Mittel zur Wiederherstellung des כשרות unserer כלים und der טהרה unserer Personen von der unvermeidlichen טה שומאה wäre das Gesetz nicht ausführbar. Beide sind daher הוקות ההורה: durch das Gesetz bedingte Anordnungen. Und wenn nun, wie wir sehen werden und wie sich ja auf den ersten Blick darstellt, פרה ארמה die ausgesprochenste öffentlichste Proklamierung der טהרה, dieses in der That das ganze Gesetz bedingenden Grundgedankens der sittlichen Freiheit ist, so begreift sich umso mehr das Diktatorische der einleitenden Worte: ואת הקת ההורה! — Menachoth 19 a wird ferner an dem Ausdruck הוקה gelehrt, daß jeder einzelne Teil der hier folgenden Vorschriften für die פרה כל מקום שנאמר הוקה: das Gültigkeit des Ganzen bedingend sei: אינו אלא לעכב מהצית מחצית השקל = Spenden sich bildenden nationalen Opferkasse (Schekalim IV; siehe 2. B. M. S. 444). — פרה: בנה שלש, vom angetretenen dritten Jahr und weiter (Para 1, 1), nach erlangter Mutterfähigkeit, פהותה מכה ג' שנים מי קא ילדה (Mioda Sara 24 b). — פרה ארמה המימה: das Erfordernis der מום=losigkeit wird sofort durch פרה אין בה מום ausgesprochen, פרה המימה ist daher nur als Prädikat in bezug zu der geforderten roten Farbe לארמימה zu begreifen, vollkommen in Rote (Sifri). Auch nur zwei schwarze oder weiße Haare machen sie zu dem beabsichtigten Zweck untauglich (Para 2, 4). — פרה ארמה: אישר אין בה מום: obgleich פרה ארמה nur den Charakter von קרשי ברק und nicht von מוכב מוכב trägt, so hindern doch alle מומין und sonstigen Mängel, wie רובע וטרפיה ויצא דופן וטרפיה, die ein Tier zum Opfer untauglich machen (siehe 3. B. M. S. 7), auch die Tauglichkeit des Tieres zur פרה ארמה; heißt diese doch הטאת (B. 9) und steht somit, obgleich קרשי ברק, im פרה ארמה=Charakter (Mioda Sara 23 b und Para 2, 2 u. 3). — פרה ארמה: es heißt nicht פרה ארמה, in welchem Falle die Aussage nur auf פרה beschränkt bliebe, es heißt vielmehr פרה ארמה, es ist nichts auf das Tier gekommen, was als Foch zu begreifen wäre, es ist also nicht nur פרה, sondern auch פרה für die Brauchbarkeit störend, und wird damit Sota 46 a die Bestimmung hier ähnlich gefaßt, wie dies in פרה ארמה (5. B. M. 21, 3; פרה ארמה לא עבד בה אישר: פרה ארמה, jedoch wird hier, für פרה, die Bestimmung präzisiert: פרה ארמה בין בשעה עבודה בין שלא בשעה עבודה שאר עבודה אין פוסלות אלא בשעה עבודה, d. h. die Anfertigung eines wirklichen Foches, des Zeichens der Dienstbarkeit, hindert die Tauglichkeit, selbst wenn sie ohne augenblicklichen Arbeitszweck geschieht, das Inanspruchnehmen der Dienstkraft des Tieres aber auf andere Weise jedoch nur, wenn dabei ein wirklicher Leistungszweck vorwaltet. Das Auflegen eines Foches wäre daher פרה, selbst wenn das Tier nicht jetzt ziehen soll, das Auflegen eines anderen Objectes aber nur, wenn das Tier die Last tragen soll.

B. 3. ונתתם אתה אל אלעזר הכהן, ונתתם אתה גור, wohl die vorgenannten פרה ארמה und פרה ארמה. — פרה ארמה: Soma 42 b ist nach einer Auffassung פרה ארמה, in Zukunft פרה ארמה durch גדול כהן, nach einer anderen auch durch פרה ארמה zu vollziehen.

במדבר יה יט הקת

32. Beladet euch darob nicht mit Vergehen, indem ihr sein Mark von ihm anschebet, und entweiheet die Heiligtümer der Söhne Israels nicht, damit ihr nicht sterbet.

Kap. 19. V. 1. Gott sprach zu Mofche und Aharon:

2. Dies ist ein Grundgesetz der Lehre, das Gott geboten: Sprich zu Israels Söhnen, daß sie dir eine vollkommen rote Kuh nehmen, an welcher kein Fehler ist, auf welche kein Joch gekommen.

32. וְלֹא־תִשְׂאוּ עֲלֵיכֶם הַמָּאֵה בְּהַרְיִמְכֶם

אֶת־הַלְבֹּשׁ כִּמְנֵי וְאֶת־קַדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא תַחְלְלוּ וְלֹא תָכוּרוּ: פ

יט 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן לֵאמֹר:

2. וְזֹאת הַקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־צִוָּה

יְהוָה לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדָמָה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין־בָּהּ כּוֹם אֲשֶׁר לֹא־עָלָה עָלֶיהָ עַל:

V. 32. ולא השאו וגו' בהרימכם את הלבוש כמנה. Wiederholt ist bereits in Vers 24 und 30 angedeutet, daß es Pflicht sei, להרום כן היפה, dies ist ja חלבו. Hier wird nun das Entgegenhandeln, das הרועה על היפה als הורם als נשיאת עון, als Belastung mit Sünde bezeichnet. Darans wird aber Themura 5 a gefolgert, daß, wenn der Pflicht entgegen על היפה הרועה כן הרם, das Geschehene Gültigkeit habe und die תרומה, denn אין קדש נשיאת הטא לכה, denn, wenn das gehobene Schlichte geworden und alles wie zuvor טבל geblieben, so wäre ja das Vergehen sofort durch היפה כן הרומה wieder gut zu machen, ja müßte wieder gut gemacht werden, weil ja sonst die Frucht als טבל verboten bliebe.

ויהא קדשי בני ישראל לא החללו וגו'. Da die Zuteilung der תרומות und מעשרות völlig von dem Wohlwollen der Verpflichteten abhängt, da kein כהן und kein לוי einen direkten Anspruch geltend machen kann, die Verpflichteten vielmehr ihre Spenden jedem לויים und כהנים zu geben befreit sind: so liegt für die כהנים und כהנים die Versuchung nahe, sich durch allerlei Gefälligkeiten und Dienstleistungen die Gewogenheit der Spendeneinhaber zu erwerben und damit ihr Amt und die Heiligtümer herabzuwürdigen. Davor wird hier nach Bechoroth 26 b gewarnt: ח"ר הכהנים והלוים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים אין נוהגין להם תרומה ומעשר כשכרן אם עושין כן חיללו ועליהן הכתוב אומר (מלאכי ב') שחתם כרות הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא החללו ילא המורה.

Über die תרומות ומעשרות = Institution siehe 3. B. M. Kap. 22 zu V. 9 und zusammenfassend zu 5. B. M. Kap. 14, 22 ff.

הקת.

Kap. 19. V. 1. וידבר וגו' (siehe zu 3. B. M. 11, 1 u. 13, 1). Diese Richtung des Gesetzesanspruchs an Mofche und Aharon bezeichnet die hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes für die theoretische Gesetzeskenntnis und die praktische Heranziehung der Individuen zum Gesetze.

V. 2. וזאת הקת התורה. Der Ausdruck kommt nur noch Kapitel 31, 22 als Einleitung zu מדון כלי וטבילה vor. Diese Institutionen und die hier folgende זרה = Institution haben das Gemeinsame, daß jene ebenso Herstellung

28. So hebt auch ihr eine Hebe Gottes von allen euren Zehnten, die ihr von Israels Söhnen empfanget, und ihr gebet dann die Hebe Gottes Aharon dem Priester.

28. כִּן תְּרִימוּ גַם־אֶתֶּם הַרְוּמֹת יְהוָה מִכֹּל מַעֲשֵׂי־תְיִיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִתְתֶם לַכֹּהֵן אֶת־הַרְוּמֹת יְהוָה לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן:

ihre Bestimmung erhalten; ohne Wort und ohne Handlung, durch bloße gedachte Bestimmung eines Fruchtquantums zu הרומה oder מעשר הרומה erhält dasselbe diesen Charakter, ist bereits so gut als ausgeschieden und macht die übrige Fruchtmenge כבד=frei, ניתן עינו כבד זה ואוכל כבד אחר. Damit scheidet sich הרומה מעשר הרומה wesentlich von מעשר ויש in dieser Beziehung nur noch קדשים gleich (2. B. M. S. 511), für welche auch als eine Gelobungsweibe an Gott der bloße Gedanke genügt (Menachoth 54 b u. 55 a הוספ' ד"ה וְהוֹסֵפוּ דַּבְּרֵי אֶת־הַשְּׂבֻעוֹת 26 a מוֹשֵׁם).

Wir haben ferner bereits zu B. 24 aus dem Ausdruck בני מעשר בני הרומה indirekt auf den מעשר=pflichtigen und spendenden ישראל zurückzuführen ist. In der That ist ja auch das vom ישראל ausgehobene מעשר sofort הרומה=haltiges טבל הרומה מעשר גבול und wird nunmehr auch Gittin 31 a an der hier gegebenen Gleichstellung mit הרומה גדולה gelehrt, daß הביה להרום הרומה ist nach genauer Messung, מעשר הרומה מעשר גדולה auch sofort מעשר הרומה für den כהן auszuscheiden (siehe zu B. 28).

Obgleich aber הרומה מעשר הרומה vollkommen der הרומה גדולה gleich אסורה לורים und untercheiden sie sich doch in einigen Beziehungen: הרומה גדולה hat תורה כן kein fixiertes Maß und wird nach ungefährender Schätzung ausgesondert, und ferner המוקף לא מן המוקף אף, es muß sowohl die Frucht, für welche, als die Frucht, welche als הרומה bestimmt wird, nahe neben einander vorliegen, מעשר הרומה מעשר הרומה jedoch ist nach genauer Messung, kann aber auch für entferntes, המוקף שלא מן המוקף, bestimmt werden (Beza 13 b; Terumoth 4, 6; Bifurim 2, 5; — siehe Gittin 30 b וכי ד"ה וְכִי).

Aus dem Ausdruck הרומה=pflichtigen, womit die dem הרומה=pflichtigen לוי zum Essen verbotene הרומה doch „fein“ genannt wird, wird ferner (Pesachim 23 a) gelehrt, daß הרומה dem זר doch בהנאה sein.

B. 28. כִּן תְּרִימוּ גַם־אֶתֶם. Kiduschin 41 b wird an diesem Ausdruck גם אהם die Halacha des שליחות, des Begriffs der Vertretung entwickelt, ששלוהו של אדם כמוהו, ein Begriff, der an sich bereits durch 2. B. M. 12, 5 u. 6 (siehe daselbst) und 5. B. M. 24, 1 u. 2 (siehe daselbst) als allgemeine Norm feststeht, und hier nur noch dahin näher präzisirt wird: מיהא כני כריה אף שלוחכם בני כריה, daß eine Persönlichkeit nur durch eine nationalreligiös gleiche Persönlichkeit vertreten werden könne, daher אין שליחות בין כריה, zwischen ישראל und נכרי eine Vertretung gegenseitig nicht stattfindet (siehe ש"ך ה' (ה"מ רמ"ג ס"ק ה'). Es wird nämlich das גם als eine Erweiterung des Begriffs אהם gefaßt: die הרומה kann gehoben werden durch das, was ihr auch seid, d. h. worin eure Persönlichkeit auch da ist, durch eine Persönlichkeit, die euch für diesen Akt vollkommen vertritt. Vergegenwärtigen wir uns, daß nach dem zu Berse 24 und 27 Bemerkten die הרומה=Spende auf den ישראל zurückbegriffen wird, ja dieser selbst befugt ist, sie für den כהן zu heben, so dürfte wohl in tieferem Grunde der לוי selbst sich nur als שליח zu begreifen haben: es ist die Nation, die durch Vermittlung des לוי dem כהן das מעשר מעשר zuwendet und dürfte somit die hier angeknüpfte שליחות=

27. Und es soll von euch eure Hebe gedacht werden, wie das Getreide von der Scheuer und wie die Fülle von der Kelter.

27. וְנָחֵשׁב לְכֶם תְּרוּמַתְכֶם בְּדַגָּן
כִּין־הַגֶּרֶן וּבְכַמְלֵאָה כִּין־הַקֶּלֶב:

hältnisses des Zehnten zu der Populationszahl der Leviten aufgeworfen hat. Man glaubt nämlich, in der Erteilung des Zehnten eine viel zu reichliche Versorgung des Stammes Levi erblicken zu müssen, der nach der (Kap. 3, 39) gegebenen Zählung zwanzigtausend gegen sechs- und hunderttausend, also $\frac{1}{30}$ der übrigen Bevölkerung ausmachte, und dazu waren jene zwanzigtausend von einem Monat an, die sechs- und hunderttausend von zwanzig Jahren an gezählt! Allein abgesehen davon, daß man nur die Ungleichheit der übrigen Stämme hinsichtlich der Bevölkerungszahl zu vergleichen braucht, um einzusehen, daß wir gar keinen Maßstab für die Wahrscheinlichkeit haben, zu welcher Größe ein Stamm, oder eine Familie unter dem Einflusse der göttlichen Wahrung in einer gegebenen Zeit, hier z. B. die Leviten, oder die Aharoniden in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten anwachsen werde, so darf man nicht aus den Augen verlieren, daß, wie bereits bemerkt, nach allgemeiner Annahme, nur Korn, Wein und Öl, also jedenfalls nur ein Teil der Bodenproduktion zehntpflichtig war, und wenn, wie wir oben bemerkt, nur das vom Produzenten zur eigenen Konsumtion fertiggearbeitete, nicht aber das von ihm für den Handel Fertiggestellte mit der Zehntpflicht belegt war, auch von diesen drei Produkten nur ein beschränkter Teil zur Verzehrung kam. Auf keinen Fall kann die Zehntenerteilung an den Stamm Levi eine mehr als zureichende Versorgung gewährt haben, da vielmehr, wie bereits erwähnt, das Gesetz sich veranlaßt sieht, die Subsistenz der Leviten dem Wohlwollen der Nation zu empfehlen.

בנהלהכם: im Charakter eurer Nehלה; ähnlich wie oben B. 10: בקרב הקדשים. Rosch Haschana 12 b wird auf diesen Nehלה=Charakter des מעשר die Bestimmung zurückgeführt, daß dieses Leviten=מעשר, מעשר ראשון, in keinem מעשר=Jahre ausgelegt werde הפסק אין לו הפסק, während מעשר שני in jedem dritten Jahre ausfällt und dafür מעשר עני eintritt (siehe 5. B. M. 14, 22).

מכל מהנותיכם. B. 29 heißt es: והרומה ממנו הרומה ד' מעשר מן המעשר 'לוי' von dem dempflichtigen Getreide sein מעשר erhalten, bevor der Vorschrift gemäß (2. B. M. 22, 28) הרומה dem כהן gegeben worden, ihm die Pflicht obliegt, von seiner empfangenen Gabe הרומה גדולה, הרומה מעשר, sondern auch die הרומה גדולה dem כהן zu geben. Dieser Fall heißt: הקדימו בכרי, der לוי ist dem כהן am Getreidehaufen, d. i. an dem bereits הרומה=pflichtigen Getreide zuvorgekommen. Wenn jedoch הקדימו בשבלין, er das מעשר im Stadium des Unvollendeten, also vor der הרומה=Pflichtigkeit erhalten, so hat er nach unserem Texte B. 26 nur הרומה מעשר, nicht aber auch הרומה גדולה dem כהן zu geben; מעשר מן המעשר אמרת לך ולא הרומה גדולה והרומה מעשר; מעשר מן המעשר (siehe 117 b שבת תוספ').

B. 27. ונחשב לכם וגו'. vergl. נכריוה נחשבנו לו (1. B. M. 31, 15): eure הרומה גדולה wird von euch also gedacht, wie die Frucht, die man als הרומה גדולה von der Scheuer und der Kelter ansieht (Maschi, Gittin 31 a und überall sonst, wo diese Stelle zitiert wird). דגן מן הגרן ist die הרומה גדולה und mit dieser wird מעשר gleichgestellt. Zudem es nun nicht: והיתה לכם הרומהכם, sondern: ונחשב לכם, heißt, so ist damit für beide הרומות der Gedanke, als Bereich ihrer Bestimmung und damit zugleich die Halacha gegeben, daß sowohl הרומה גדולה als הרומה מעשר, ניטלה במחשבה, schon durch den bloßen Gedanken ihren Charakter und

25. Gott sprach zu Moſche:

26. Zu den Leviten aber ſprich und ſage ihnen: wenn ihr von den Söhnen Iſraels den Zehnten, den ich euch von ihnen als euer Erbtheil gegeben, empfanget, ſo erhebt ihr davon als Gottes Hebe einen Zehnten vom Zehnten.

25. וַיִּדְבַר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

26. וְאֶל־הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ

אֲלֵהֶם כִּי־תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

אֶת־הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֵת

בְּנֵי־לֵוִי מִמֵּנו הַרְבִּיתֶם מִמֵּנו הַרְבִּיתֶם

יְהוָה מַעֲשֵׂר כִּן־הַמַּעֲשֵׂר:

dem Dienſte des Geſetzesheiligtums geweihten Stammes, alſo vor der Friſtung der eigenen leiblichen Exiſtenz für die Erhaltung des göttlichen Geſetzesgeiſtes ausſcheidet, wird hier als eine *הרומה הרומה לר'* bezeichnet, und dies umſomehr, da in jedem *מעשר* zugleich die *הרומה* liegt, die, wie im folgenden angeordnet wird, der *לוי* wieder für den *כהן* als wirkliche *הרומה* auszuſcheiden hat, *ממנו הרומה*, עד שיוציא ממנו הרומה, (ספרי). Dieſe indirekte Zurückführung der *הרומה מעשר* auf den *ישראל*, den erſten Beſitzer, iſt, wie wir gleich ſehen werden, von einiger geſetzlicher Folge. Menachoth 31 a werden die beiden Anſprüche beſprochen, ob *לחבקי' מעשר מיד מעשר*, או קנין לנכרי וכו', oder *אין קנין וכו'*, d. h. ob durch den Übergang in das Eigentum eines Nichtjuden ein Acker in *א"י* die *מעשר*-Pflichtigkeit ſeiner Früchte verliert. Die allgemeiſte, auch von רמב"ם (1, 10 *הרומה*) rezipierte Ausnahme iſt, daß *אין קנין וכו'*, daß auch die im Beſiße eines *נכרי* gewachſenen Früchte *מעשר*-pflichtig bleiben, und wenn Menachoth 67 a durch den Ausdruck *דגן נכרי* (5. B. M. 12, 17) ausgeſchloſſen wird, ſo wäre dieſes nur, wenn die auf dem Acker eines *נכרי* gewachſenen Früchte auch als ſein Eigentum die letzte Arbeitsvollendung erhalten haben, dann *מירוח נכרי פטור*; wenn ſie aber vor dieſer Vollendung jüdiſches Eigentum werden und als ſolches *מירוח* erhalten, ſo ſind ſie *מעשר*-pflichtig. Behoroth 11 b wird nun an unſerer Tertesſtelle: *כי הקדו' גו' ונההם גו' ונההם גו' בני ישראל גו' והרבותם גו' ונההם גו' ונההם גו' מעשר* und *הרומה מעשר* nur bei urſprünglich auf jüdiſchem Acker gewachſenen Früchten eintritt, wenn aber *ברשות נכרי* gewachſene Früchte vor deren *מירוח* jüdiſches Eigentum werden, ſo werden ſie mit *מירוח ברשות ישראל* zwar, weil *אין קנין גו' ונההם גו' ונההם גו' מעשר* *מעשר*-pflichtig, aber das ausgeſchiedene *מעשר* behält der *ישראל* für ſich, und braucht auch die *הרומה מעשר*, die *הרומה מעשר*, dem *כהן* nur gegen Vergütung gegeben zu werden, *מעשרן והן שלו*, *מעשרן והן שלו*, eine Modalität, die aber für *הרומה גדולה* nicht ſtatfindet, dieſe iſt ſobald *ברשות ישראל* ſtatgefunden, jedenfalls auszuſcheiden und einem *כהן* zu geben. Wir folgen hier der Auffaſſung des ר"ת (daſelbſt *הוספו*), mit welcher auch רמב"ם (daſelbſt) übereinſtimmt (ſiehe ferner zu B. 27).

Mit dieſer Entwicklung hängt noch eine andere Beſtimmung zuſammen, die wir zu 5. B. M. 14, 22 f., dem eigentlichen *מעשר*-Kapitel, näher zu betrachten haben, daß nämlich überhaupt — nach der Auffaſſung des ר"ת und רמב"ם — die *מעשר*-Pflicht nur dann eintritt, wenn die Arbeitsvollendung der Frucht, *מירוח*, zum Selbſtgenußzweck geſchieht, was aber der Produzent zum Handelszweck vollendet und ſo vollendet an einen andern verkauft, iſt ſowohl in Händen des Verkäufers als Käufers *מעשר*-frei, *פטור* (ſiehe *Baba Mezia 88 a* *הוספו* daſelbſt und Behoroth 11 b. *ריב"ם* und *ראב"ד* haben eine andere Auffaſſung, ſiehe Menachoth 31 a und *הל' מעשר*, רמב"ם zu כ"מ 3, 1). Wir werden ſ. G. w. alle dieſe charakteriſtiſchen Beſtimmungen noch im Zuſammenhange mit anderen zu beſprechen haben. Wir bemerken dieſe hier nur, weil ſie einiges zur Beleuchtung einer Frage beizutragen geeignet ſein dürften, die man hiñſichtlich des Ver-

22. so daß Israels Söhne nicht mehr zum Zusammenkunftsbestimmungszelte nahen, ein todeswürdiges Vergehen auf sich laden.

23. Der Levite, er hat den Dienst des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu leisten und sie haben ihre Sünde zu tragen. Ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen, in der Mitte der Söhne Israels aber sollen sie kein Erbteil erhalten.

24. Denn den Zehnten der Söhne Israels, den sie Gott als Hebe heben, habe ich den Leviten zum Erbteil gegeben. Darum habe ich für sie erklärt, daß sie in der Mitte der Söhne Israels kein Erbteil haben sollen.

22. וְלֹא־יִקְרְבוּ עוֹד בְּגִי יִשְׂרָאֵל
אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְשֵׂאת הַכֶּבֶד לְמוֹת:

23. וְעַבְדְּ חִלּוֹי הוּא אֶת־עֲבֹדַת
אֹהֶל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנֵם חֻקַּת
עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְהוֹד בְּגִי יִשְׂרָאֵל
לֹא יִגְחֲלוּ נַחֲלָה:

24. כִּי אֶת־מַעֲשֶׂךָ בְּגִי־יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר יָרִיכוּ לַיהוָה הַרְוִיחָה נַחֲתִי
לְלוֹמֵם לְנַחֲלָה עַל־כֵּן אֶמְרָתִי לָהֶם
בְּהוֹד בְּגִי יִשְׂרָאֵל לֹא יִגְחֲלוּ
נַחֲלָה: פ

Gegensatz. So auch im ספרי וזו הלה: שמונה כהונה קנאו השם ונחנו לכהונה זו הלה: עבודה. Daher sind die כהנים nicht sowohl als שלוהי רידן, vielmehr als שלוהי רשמיא, sondern als שלוהי רדחמיא (Midraschim 23 b) zu begreifen, und unsere Auffassung (Medarim 35 b) (לדורתיך) שלוהי רדחמיא (Midraschim 23 b) zu begreifen, und unsere Auffassung (Kap. 118), daß die עבודה במקדש nicht erst durch die Selbstentwürdigung der Nation beim עגל den כהנים übertragen worden, dürfte durch diese hier gegebene Unterscheidung ihrer Stellung von der der לויים wohl eine Bestätigung finden.

В. 22. durch den statt ihrer übernommenen Dienst am Heiligtum schütigen zugleich die לויים das Volk vor der Verirrung zu solchen עבודה, deren Leistung dem זר unter שמים בירי מיהה unterjagt ist (В. 7).

В. 23. Obgleich der לוי einen Lohn für seinen Dienst erhält, so kann er sich ihm doch nicht etwa durch Verzichtleistung auf diesen Lohn entziehen, hat ihn auch zu leisten, selbst wenn ihm — was ja immer möglich, da keinem ein direktes Unrecht auf den Zehnten erteilt ist, die Verteilung vielmehr dem Belieben des Zehntpflichtigen völlig anheim gestellt ist, טובת הנאה לבעלים (Kap. 5, 10) — selbst wenn ihm kein מעשר zuteil geworden; hat ihn selbst in Jahren zu leisten, in welchen, wie in שמיטה und יובל, so alles הפקר und nichts מעשר-pflichtig ist, überall kein מעשר zu verteilen kommt (ספרי); es ist vielmehr seine Dienstpflicht eine absolute, obgleich sein מעשר-Anspruch nur ein bedingter ist. — והם ישאו עונם, und es ist dabei ihr Dienst ein Dienst voll enfter Verantwortung (В. 3), ובחוק בני ישראל לא יגחלו נחלה, und, obgleich das מעשר ihnen nur als Äquivalent gegen zu leistende Dienste für die Gesamtheit wird, haben sie gleichwohl dagegen zugleich auf jeden Erbanteil am Nationalboden zu verzichten. Es ist daher die Stellung der Leviten in keiner Weise eine materiell bevorzugte, weshalb denn auch die Existenz des Stammes Levi wiederholt dem guthätigen Wohlwollen der Nation empfohlen wird (5. В. М. 12, 12 u. 18, 19), ja, er geradezu in dieser Beziehung mit ואלמנה גר יהום zusammengestellt erscheint (dasselbst 26, 11—13).

В. 24. Auch das מעשר גוי, welches ein jeder, bevor ihm die Bodenerwerbenschaft zu eigenem Gebrauche erlaubt wird, zuerst für die Erhaltung des

ihnen. Ich bin dein Anteil und dein Erbe in der Mitte der Söhne Israels.

21. Den Söhnen Levi aber, siehe, habe ich allen Zehnten in Israel zum Erbteil gegeben als Entgelt ihres Dienstes, welchen sie im Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeltes leisten,

אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל: ׀

21. שביע. ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בני ישראל לנחלה חלה עבדכם אשרתם עבדים את עבודת אהל מועד:

Anordnung: וידבר. ונהלה ist das von den Voretern zu deren Nachkommen und von diesen zu deren Nachkommen fortströmende Besitztum, und נהלה heißt ein solches Besitztum von den Eltern zur Vererbung auf die Kinder antreten. Ein solches נהלה ist in erster Linie das bereits den Vätern verheißene und kraft dieser Verheißung als deren Eigentum betrachtete Land. חלק, und zwar hier חלק כהובב ist der Anteil des einzelnen an dem zunächst durch die Kultur dieses Landes und sonstige günstige Konjunkturen sich fortschreitend erzeugenden nationalen Wohlstand. Direkt ist dem Priesterstamm beides versagt. Nicht Besitznahme und Vererbung des Landes ist ihre Bestimmung und nicht Vermehrung des nationalen Wohlstandes durch Kulturarbeit an dem Boden und dessen Produkte, ihre Aufgabe: וני חלקך ונהלה, vielmehr die Beziehungen aller dieser materiellen Grundlagen des Volkslebens zu Gott bilden ihre Stellung und Aufgabe in der Nation, die fortschreitende Blüte dieser Beziehungen in Erkenntnis und Erfüllung bilden ihr חלק, bilden ihren Anteil an den jederzeitigen Errungenschaften der Nation, und die Wahrung und Tradierung dieser geistigen Errungenschaften von den Vätern auf die Kinder, ihr נהלה, ihr geistiges Erbe, und beides bildet zu gleicher Zeit den Boden ihrer materiellen Existenz und Wohlfahrt. Bedeutsam steht in dem zweiten Satze חלק voran, indem in ihm sich ja die geistige Ernte der Thätigkeit einer jeden gegenwärtigen Priestergeneration darstellt.

Zu כפרי wird חלק auf den Anteil an Kriegsbeute bezogen. Wir glauben, daß dies nur als ein Beispiel für alle außer dem Landesbesitz der Nation zuzustießenden Gesamterrungenenschaften zu begreifen sei.

21. ולבני לוי וגו'. מעשר, doch nur das מעשר von den Bodenfrüchten, und zwar, wie bereits zu 8 bemerkt, nach der allgemeinsten Annahme nur von רגן הירוש ויצהר, wie auch Verse 27 und 30 voraussetzt. Den Leviten wird, wenn gleich kein direkter Anteil am Lande, doch ein namhaft fixierter Anteil an den wesentlichen Produkten des Landes als נהלה erteilt, und deutlich wird zwischen diesem מעשר der לויים und den vorangehenden כהונה כהונה geschieden, מעשר wird als עבודה, als שכר (21. 30), als Lohn ihres Dienstes am Heiligtum begriffen. Die Nation schuldet ihnen diesen Lohn für diesen Dienst, der den Söhnen des Volkes obgelegen hätte und den die Leviten an ihrer Stelle leisten. Die כהונה כהונה sind aber kein Lohn für עבודה כהנים. Als von Gott bestellte Vertreter und Diener in seinem Gesetzesheiligtum hat Gott ihnen Ihm und seinem Gesetzesheiligtum geweihte Heiligtümer überwiesen. Ihr Genuß der כהונה שכמקדש ist ja sogar ganz eigentlich selbst mit ein Teil der עבודה: כהנים אוכלים ובעלים מהכפרים, — den meisten כהונה ist der קדש = Charakter eigen, von den meisten gilt וכו קא גבוהו משולחן גבוה, — הרובה, die allgemeinste כהונה = Spende, kann so wenig als שכר gelten, trägt so durch und durch nur symbolischen Charakter, daß, wie schon oft bemerkt, חטה אהה פוטרת את הכרי, und bildet daher einen klaren

20. Gott sagte ferner zu Aaron:
In ihrem Lande erhältst du kein Erb-
teil, und Anteil wird dir nicht unter

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן בְּאַרְצָם
לֹא תִהְיֶה לְךָ חֵלֶק וְחֵלֶק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם

und gesund Gott und seinem Heiligtume erhält — כרה הכהוב ברית עם אהרן כדבר — אהרן כדבר — אהרן כדבר
ההרים ואלה שמכריא את אהרן כדבר (כפרי, siehe zu 3. B. M. 2, 13). Die jüdi-
schen Priester haben sich und ihr Haus und ihr Priestertum als das „ewige Salz“ im
Volke unter Gottes Aufsicht und Obhut zu begreifen. —

Die hier בכלל B. 8, בפרט Verse 9—18 und בכלל B. 19, somit in der Grund-
form der ganzen übrigen Gesetzgebung zusammengefaßten כהונה כהונה zerfallen in drei
Gruppen: a. die nur innerhalb des מקדש in der עזרה genossen werden dürfen (Verse 9
und 10); b. die nur innerhalb בירושלים zum Genuß kommen (B. 11, — dahin gehört
auch B. 13 ביכורים, die aber als sonst zur כהונה gehörig im Zusammenhang
mit dieser genannt sind, ferner B. 17 u. 18: בכור בהמה טהורה, der jedoch im Zu-
sammenhang mit den beiden anderen בכורות aufgeführt ist); c. die im ganzen jüdischen
Gebiet, בגבולין, genossen und verwendet werden können (Verse 12—16). In derselben
Gruppierung zählt die vierundzwanzig כהונה כהונה auf: מהנות מהנות
כהונה הן וכו' ואלו הן עשר במקדש וארבע בירושלים, ועשר בגבולין. עשר במקדש:
הטאה והטאה העוף אשם ודאי ואשם הלוי וזבחי שלמי צבור ולוג שמן של מצורע ושתי
הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות ומנחת העומר. וארבע בירושלים: הבכורה והבכורים
ומורס מן החודה ומאיל ניזר (ובכללם חזה ושוק של שאר שלמים) ועזרה קדשים. ועשר
בגבולין: תרומה ותרומה מעשר וחלה וראשית הגז ומהנות (הזרוע והלחיים והקבה, דברים
יח ג. ד.). ופדיון הבן ופדיון פטר המור ושדה אחוזה (ויקרא כ"ז כ"א) ושדה הרמים
אין נהנים אלא לכהנים, ועשר בירושלים ירושלים, ועשר במקדש המקדש, ועשר בגבולין
הראויים לחלק בכשר והכהנים האוכלים בכשר עומדים בירושלים משום הכי קרי להו
מהנות ירושלים.

Einleitend spricht sich die הוספתה also aus. וכולן וכולן
ניהנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט וברית מלח כל המקיימן כאלו קיים בכלל ופרט וברית
=כלל ופרט, d. i. „in der עזרה וכל העובר עליהן כאלו עובר על בכלל ופרט וברית מלח
Grundform des ganzen Gesetzes und als ברית מלח, als Bund des Absoluten und Un-
veränderlichen, sind die vierundzwanzig כהונה כהונה אהרן und seinen Söhnen gegeben.
Wer sie erfüllt, der gelangt mit ihnen zur Erfüllung alles ופרט ופרט und als absoluter
ewiger Bund Gegebenen, und wer über sie weggeht, der ist, als habe er bereits über
alles בכלל als absoluter ewiger Bund Gegebenes sich hinweg gesetzt (Ghulin 133 b).

In der That bedarf es nur eines Überblicks dieser כהונה כהונה-Gruppen, um
einzusehen, wie durch sie die Priesterschaft mit allen Beziehungen des Volkstums
in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen in Berührung gesetzt ist, mit jeder
derselben ebenso an den Priester und sein Haus die Aufgabe eines muster-gültigen Wandels
in der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse herantritt, als ihm damit die
Mahnung wird, dem Emporheben seiner Volksgenossen zu dem Ernst und der Höhe des
sittlichen Gesetzesideals, für welches sein und der Seinigen Leben ein muster-gültiges
Beispiel bieten soll, mit der ganzen Umgebung seines Wesens sich zu weihen, damit
dieses Gesetz ובפרט בכלל als ברית מלח עולם unter allen Umständen und Zeitverhält-
nissen seine Verwirklichung feiere.

B. 20. ויאמר ד' וגו': es ist dies fast wie eine sich von selbst verlesende Kausa-
lenz aus allem Bisherigen erläuternd beigelegt, daher: ויאמר, und nicht als eine neue

18. Ihr Fleisch aber werde dir, wie die Brust der Wende und wie der rechte Schenkel sei es dir.

19. Alle Heben der Heiligtümer, welche Israels Söhne zu Gott erheben, habe ich dir und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir zu ewiger Gebühr gegeben. Ein Bund ewigen Salzes ist es vor Gott dir und deinen Nachkommen mit dir.

18. וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לְךָ בְּחֹמֶה הַתְּנוּפָה
וּבְשֵׁשׁוֹק הַיְמָיִן לֶךָ יִהְיֶה:

19. כֹּל אֲשֶׁר תְּרוֹמַת הַקֹּדְשִׁים אֲשֶׁר
יָרִימוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְיְהוָה נְתַתִּי לְךָ
וּלְבָנֶיךָ וּלְבָנֹתֶיךָ אֲתָךְ לְחֶמֶד עוֹלָם
בְּרִית מִלַּח עוֹלָם הוּא לְפָנַי יִהְיֶה
לְךָ וּלְזַרְעֶךָ אֲתָךְ:

in welchem er daher seine und seines Hauses Bedeutung aus seiner Stellung zur Nation und zum Heiligtum begreifen und als „כהן“ sein und seines Hauses Sein und Wollen dem Gottesaltar hingeben und daraus und damit auch seinen häuslichen Selbstgenuß (וְשָׂרָם des folgenden Verses) in den Dienst des Gottesheiligtums erheben soll.

Darum, da in וְשָׂרָם כֵּעֶשֶׂר כּבוֹר weniger die Thaten, als vielmehr die Existenzweihe hervortritt, ist ihnen auch nur אֲהֵם כּוֹהֵנָה, nicht die in ארבע שהן כּוֹהֵנוֹת שׁוֹי כּוֹהֵנוֹת zum Ausdruck gelangende Aufgabe des Hinaanstrebens zu allen von Gott gewiesenen Zielen bestimmt. Es genügt bei כּבוֹר: וְרִיקָה אֲהֵם כּוֹהֵנָה כּוֹהֵנָה, an einen der auf dem Grund des Heiligtums sich erhebenden Altarwinkel das Hinaanstreben zu Gott und seinen Zielen im allgemeinen als Vorbedingung der Heiligung des Selbstgenusses zum Ausdruck zu bringen, oder wie bei כֵּעֶשֶׂר und כּוֹהֵנָה nur durch שְׂפִיכָה in den יְסוֹד, durch Sichstellen auf den Boden des Altars und Hingießen des Blutes auf denselben, das Wurzeln seiner ganzen Existenz in dem Boden des Gottesheiligtums zu vergegenwärtigen. Ja, nach dem Wortlaute des כ"ק רבכ"ם 5, 17 träte selbst bei כּבוֹר nur שְׂפִיכָה ein, was jedoch als Widerspruch gegen den Wortlaut unseres Textes wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat (siehe כּוֹהֵנָה להם בישנה). Wird doch Pesachim 64a von וְרִיקָה הוּא אֲשֶׁר יָצָא מִן הַיָּד וְיָצָא מִן הַיָּד אֲשֶׁר יָצָא מִן הַיָּד aus unserem Texte sogar für כּוֹהֵנָה und כֵּעֶשֶׂר auch וְרִיקָה gefolgert.

W. 18. אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לְךָ sowohl הם nach הָרֵם und וְרִיקָה הֵלֵךְ des vorigen Verses, als auch כּוֹהֵנָה, der nicht zum קרבן tauglich ist, gleichwohl dem כּוֹהֵנָה zum Eigentum und Genuß wird und ihm nur אֲסוּר בְּגִיזָה ועבודה לְךָ bleibt (siehe 5. B. M. 15, 19 f.; Sebachim 37 a). — כּוֹהֵנָה הַתְּנוּפָה וּבְשֵׁשׁוֹק הַתְּרוּמָה לְךָ יִהְיֶה: wie וְשֵׁשׁוֹק וְרִיקָה וְשֵׁשׁוֹק, die אֲהֵם וְרִיקָה אֲהֵם כּוֹהֵנָה (siehe 3. B. M. 7, 16 und Sebachim 57 a) und die oben W. 11 allen Gliedern des כּוֹהֵנָה-Hauses zum Genuß überwiesen sind (Behoroth 32 a).

W. 19. כֹּל אֲשֶׁר תְּרוֹמַת גֵּרַיַם faßt schließlich nochmals alles zusammen: alles, was „gehoben und geheiligt“, d. h. was als Gott geweiht seinem Gesetzesheiligtum zugewendet wird und dadurch Anteil an dem Heiligkeitscharakter des Heiligtums gewinnt, hat Gott dem כּוֹהֵנָה und seinem Hause als den von Ihm bestellten Vertretern und Pflegern der Beziehungen zu Gott und seinem Heiligtum als ewige Gebühr überwiesen. Diese Stellung der Aharoniden als Vertreter des Gesetzes und seines Heiligtums im Volke, die durch die hier ihnen überwiesenen כּוֹהֵנָה כּוֹהֵנָה in allen Beziehungen des Volks- und Familienlebens dem Volke vor Augen tritt, ist an sich בְּרִית, ein von Gott gegebenes Absolutes, das מִלַּח עוֹלָם, das durch seine Erscheinung selbst den Charakter des „Gegebenen“ und „Unveränderlichen“ des Gesetzes und seines Heiligtums veranschaulicht, zugleich aber, wie es im סְפָרִי heißt, Salz gleich mit dem ewigen Geist des ewigen Gesetzes alle Beziehungen und Verhältnisse des Volks- und Familienlebens durchdringt, und sie unverderbt, frisch

17. Jedoch das Erstgeborene vom Ochsen oder das Erstgeborene vom Schafe oder das Erstgeborene von der Ziege lösest du nicht aus, sie sind ein Heiligtum; ihr Blut wirfst du an den Altar und ihr Fett giebst du dem Verdampfen hin als Feuergabe Gott zum Willfahrungs Ausdruck.

17. אַתָּה בְּקֹרֶי-שׁוֹר אֶו-בְּכוֹר פֶּשֶׁב
 אֶו-בְּכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם
 אֶת-דְּמָתָם תִּזְרַק עַל-הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת-
 הַלֶּבֶם תִּקְטֹר אֵשָׁה לְרִיחַ נִיחָם
 לַיהוָה:

von שמרות, die nur einen Anspruch auf Werte dokumentieren, nicht aber selber Werte repräsentieren, und es kann הבן פדין mit allen mobilen wirklichen Werten vollzogen werden, die dem Silberwerte von שקל 5 gleichkommen (Bechoroth 51 a; — siehe auch 3. B. M. S. 204 f.).

B. 17. עד שיהא הוא שור: בכור עז, בכור כשב, בכור שור. אך בכור שור וגו'. es hat nur den בכור-Charakter, wenn es in seiner Bildung nicht den Gattungscharakter des Muttertieres verleugnet, aber פטורה מן רהל כטורה, nicht durch freie Menschenbestimmung ihre רהל שילדה מין עז ועז שילדה מין רהל כטורה ואם יש בו מקצה סימני הייב (Bechoroth 16 b). Wir haben 2. B. M. S. 126 die Weihe der Erstgeburt als eine Weihe des Mutterstößes und durch diesen aller künftigen Geburten begriffen (siehe daselbst). Wir glauben, die hier gegebene Bestimmung eben als eine Konsequenz aus diesem Begriff fassen zu können, indem sie die Vergegenwärtigung des Muttertieres durch das Erstgeborene als Bedingung seiner בכור-Weihe setzt.

בעל מים ist ihre קדושה ist in keiner Weise abzulösen, selbst als מים haben sie nicht wie andere פכולי מוקדשים eine Auslösung wie 3. B. M. 27, 11 u. 12 bestimmt ist, weil sie eben nicht מוקדשים, nicht durch freie Menschenbestimmung ihre קדושה erlangt haben, vielmehr הם קדש sie sind von Geburt an קדש und diese קדושה ist unter allen Umständen bleibend (Themura 6 b; — siehe 3. B. M. 27, 26). Sie überträgt sich daher auch selbst durch המורה nicht vollkommen, und המורה בכור kommt daher ebenso, wie המורה כעשר nicht als קרבן auf den Altar (Sebachim 37 b; — siehe 3. B. M. S. 628). בכור בהמה טהורה zu קדש לי כל לי הוא ist das בכור בהמה טהורה, weshalb es auch daselbst Verse 12 und 15 den beiden andern voransteht (siehe daselbst).

א.ה דמם הורק וגו'. Da bei עולה (3. B. M. 1, 5) כביב steht und dies für חטאה (daselbst 8, 15) und auch für אשם (daselbst 7, 2) wiederholt ist, so ist das שלשה כהובין הבאין, שני כהובין, und gewiß כהובין הבאין, שני כהובין, nicht als exemplifikatorisch zu begreifen, כהובין, כהובין, daher hier כביב fehlt, nur כהנה zu verstehen, jedoch כנגד (siehe 3. B. M. S. 18), wie עולה (Bechoroth 57 a). בכור steht darin in Verwandtschaft mit פסח und כהמה, die auch nur כהנה כנגד היסוד haben (siehe 5. B. M. 12, 27). Alle drei begegnen sich in der gemeinsamen Bedeutung der Beherzigung und Weihe des Hausessegens und seines Genußes als von Gott gewährt und Gott geheiligt. Bei ihnen tritt daher בעלים, אבילה הבעלים, der häusliche Selbstgenuß in den Vordergrund. Von פסח und כעשר kommt nur das דם und וחלב, der Ausdruck der Gottweihe des Seins und Wollens mit seinen Zielen auf den Altar, das ganze Opfertier wird aber nach solcher Losjagung von allen selbstjüchtigen Zielen dem häuslichen Selbstgenuß, der damit selbst in den Kreis Gott dienender Handlungen und Bewirklichungen der מִקְדָּשׁ-Aufgabe tritt. Ganz so בכור בהמה טהורה, das mit der Übergabe an den כהן sein Eigentum, ממון כהן, wird, zu welchem er fortan als בעלים steht,

16. Und zwar vollziehst du seine Auslösung vom zurückgelegten Monat an in deiner Schätzung an Silber fünf Scheffel vom Scheffel des Heiligthums; derselbe hat zwanzig Gera.

16. וּפְדוּתוֹ כְּפֶקֶד הַדָּשׁ הַנְּפֹדָה בְּלֶרְכֹךְ
כֶּסֶף חֲמִשֵּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
עֲשָׂרִים גֵּרָה הוּא:

die auf den כְּתָן sich beziehende Personalbezeichnung הַפֶּדָה erklären, und dies auch der Sinn des (daselbst) in der Mishna beigelegten Grundes: שְׂנֵאמַר יִהְיֶה לָךְ וּפֶדָה הַפֶּדָה — durch das vorangehende לָךְ יִהְיֶה ist evident, daß der in הַפֶּדָה פֶּדָה Angeredete eben der כְּתָן ist, damit dürfte er aber als der Mitwirkende im פְּדוּתוֹ=Akt bezeichnet sein. Der Begriff ist: יִהְיֶה לָךְ, oder Erstgeborene gehört eigentlich dem durch den כְּתָן repräsentierten Heiligthum an und sollte ursprünglich כְּתָן= oder jedenfalls לויים=Stellung zum Heiligthum haben (siehe Kap. 3, 12), 7א, jedoch durch Entgegennahme des פְּדוּתוֹ entläßt ihn der כְּתָן namens des Heiligthums aus dieser Stellung in und am Heiligthum, auf daß er in konkretem Lebensdienste der Familien das einflußreich zur Verwirklichung bringe, was er in כְּתָן= und לויים=Stellung durch symbolischen Dienst des Heiligthums zu veranschaulichen und zu vertreten gehabt haben würde (vergl. שׁו"ת ריב"ש 131).

Bei der jedes פְּדוּתוֹ כְּתָן fündet jedoch diese Eigentümlichkeit nicht statt. Wie bei jedem andern הַקָּדָשׁ und 3. B. auch bei כּוֹעֶשֶׁר שְׁנֵי ist die Auslösung vollzogen, selbst bevor das Auslösungsmittel in den Besitz des כְּתָן gelangt, bezw. nach יְרוּשָׁלַיִם gebracht ist (Bechoroth 12 b), hier bliebe somit die Prounominalbeziehung הַפֶּדָה schwierig. Im פְּדוּתוֹ כְּתָן fündet sich zur Einleitung dieses Gesetzes 2. 8 die Bemerkung, es sei dasselbe nicht direkt an Aharon, sondern an Moses für Aharon ausgesprochen worden. Es scheint uns nicht unmöglich, daß diese Erklärung durch dieses הַפֶּדָה veranlaßt sei. War das Gesetz an Moses gerichtet, so ist dieses הַפֶּדָה an die Nation gesprochen, und nur das הַפֶּדָה bei כְּתָן, das durch 7א mit dem vorangehenden לָךְ unmittelbar verbunden ist, bezieht sich unbezweifelt auf Aharon.

2. 16. וּפְדוּתוֹ כְּתָן! die Auslösung des כְּתָן אָדָם, dessen פְּדוּתוֹ im vorhergehenden Verse besonders hervorgehoben ist, und zu welchem כְּתָן בְּהֵמָה טָמֵא nur sekundär angefügt und ausführlich bereits 2. 8. 13, 13 besprochen ist. פְּדוּתוֹ פֶּטֶר הַכּוֹרֶה kann sogleich geschehen (Bechoroth 12 b). — כְּתָן הַדָּשׁ הַפֶּדָה, nach zurückgelegtem dreißigsten Tage, wie die כְּתָן מְדַבֵּר (oben Kap. 3), wo ausdrücklich וּמֵעַל הַדָּשׁ וּמֵעַל הַדָּשׁ steht. Der Knabe wird erst פְּדוּתוֹ כְּתָן=pflichtig, wenn er den einunddreißigsten Tag erreicht hat, drei Tagen, שְׁלֹשִׁים יָמִים שֶׁלִּפְנֵי (Bechoroth 59 a). Mit zurückgelegtem dreißigsten Tage ist seine Lebensfähigkeit konstatiert. (Sabbat 135 b). Allein selbst wenn seine Lebensfähigkeit anderweit feststeht, קִים לָן שֶׁכֶּלּוּ לוֹ הַדָּשׁ, so würde dennoch das פְּדוּתוֹ כְּתָן nicht früher statt haben können (Bechoroth 49 a תּוֹסֵפוֹ). Es soll eben äußerlich bekundet sein. Es soll wohl das פְּדוּתוֹ כְּתָן nicht als ein etwa vom physischen Untergang erlösender Akt begriffen werden, sondern in der rein sittlichen Sphäre seine Bedeutung erhalten bleiben. — בעֲרֹכֶךָ כֶּסֶף חֲמִשֵּׁת שְׁקָלִים גֵּרָה. Es ist dies der Wert eines כְּתָן (siehe 3. 8. 27, 6). — שְׁקָלִים (siehe 2. 8. 442 und 286, sowie Bechoroth 49 b ff.). Ein שְׁקָל ist nach dem XII, 31, 1^{1/2} Loth seines Silber, die 5 שְׁקָלִים des כְּתָן somit 5^{1/3} Loth seines Silber. Es ist aber die Sagform כֶּסֶף חֲמִשֵּׁת גֵּרָה וּפְדוּתוֹ כְּתָן הַפֶּדָה וגו' gleichgeltend mit כֶּסֶף חֲמִשֵּׁת גֵּרָה וּפְדוּתוֹ כְּתָן הַפֶּדָה וגו' und daher: אִם אַתָּה הָן אֵלָּא כְּעֵן הַפֶּדָה מֵהַפֶּדָה מִפְּרֹשׁ דָּבָר הַמִּטְלֵל וְגוֹפוֹ מִמֶּנּוּ אִם אַתָּה הָן אֵלָּא כְּעֵן הַפֶּדָה מִפְּרֹשׁ דָּבָר הַמִּטְלֵל וְגוֹפוֹ מִמֶּנּוּ, somit ist כֶּסֶף חֲמִשֵּׁת גֵּרָה exemplifikatorisch für alle mobilen wirklichen Werte mit Ausschluß von immobilen קִרְקָעָה und den ihnen gleichen עֲבָדִים und

11. Und dies wird dir als Hebe ihrer Gabe, von allen Spenden der Söhne Israels habe ich sie dir gegeben und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir als ewige Gebühr. Jeder Meine in deinem Hause darf es essen.

12. Alles Maß vom Öl und alles Maß vom Most und Korn, das erste davon, das sie Gott geben, dir habe ich sie gegeben.

11. וְהָיָה לְךָ הַתְּרוּמָה כְּתֻמָּם לְכָל־
הַנִּיבֹתָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתֻמָּיִם וּלְבָנֶיךָ
וּלְבָנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחֶק־עוֹלָם כְּלִי־מִתְהוֹר
בְּבֵיתְךָ יֹאכְל אֹתוֹ:

12. כָּל־הַחֶלֶב וְיִצְהָר וְכָל־הַחֶלֶב תִּירוֹשׁ
וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר־יִתְּנוּ לַיהוָה לְךָ
נְתֻמָּיִם:

(siehe zu 2. B. M. 29, 33). Daher hat dieser Genuß nur durch זכרי כהונה zu geschehen. Sebachim 97 b wird hieraus noch gelehrt, daß auch זכרי שלמי צבור (3. B. M. 23, 19) als zu קדש הקדשים gehörig nur von זכרי כהונה genossen worden.

B. 11. וְהָיָה לְךָ וגו' hierauf folgen die קדשים קלים, wie שלמים und חודה, Opfer der Gefäßesweihe, die nach Opferring der חלב und כליית den בעלים selbst zum häuslichen Genuß kommen, und von welchen den כהנים nur חודה und שוק und beim חודה auch ein Stück jeder der vier Brotarten, לחמי חודה, zu teil wird, welche das חודה begleiten (siehe 3. B. M. 7, 14 u. 31, 32). Mit allen diesen von den Mahlopfern für Altar und abzunehmenden Teilen, den אימורים und שוק חודה bei שלמים, dazu bei חודה auch noch je einen der vier Brotarten, wird חובה וחנופה vorgenommen. Die אימורים kommen auf den Altar. Für שוק חודה und לחמי חודה ist aber die חובה וחנופה charakteristisch, und sie heißen demnach חובה וחנופה (dieselbst 7, 14 und 32, 34). Schwierig ist das Verständnis der Konstruktion: חובה וחנופה וגו' לחם וגו'. Es fehlt eigentlich das Objekt, auf welches sich חובה וגו' beziehen hat. Wir glauben, daß aus חובה וחנופה der Gedanke der חובה וחנופה wiederholt zu supplieren ist. Dies wird dir als חובה וחנופה, als ein Anteil, der, indem er zu Gott erhoben wird, die Bestimmung: חובה, einer Spende an den כהן erhält, zur Unterscheidung von den אימורים, die auch gehoben werden, aber um dem Feuer des Altars übergeben zu werden. Es sind dies die חובה וחנופה von allen חובה וחנופה, nämlich die vier לחם von den לחמי חודה, שוק חודה und חובה וחנופה vom זרור (4. B. M. 6, 19 u. 20). Obgleich mit allen ebenso חובה וחנופה vorgenommen wird, werden sie doch hier unter der Bezeichnung חובה וחנופה begriffen, weil dies der gewöhnliche Ausdruck für das dem כהן zu teil werdende ist. Diese חובה וחנופה von den Mahlopfern kommen ebenso dem Gesamtpriesterhause zum häuslichen Genuß, wie das Mahlopfers selbst von den בעלים im Hause genossen wird. Sie sind חובה וחנופה ולכניהם ולעבדיהם (Sebachim 55 a).

B. 12. כל חלב וגו'. Es folgen nun die קדשי גבול, die Heiligtümer, deren Genuß nicht wie קדשי קדשים auf die עזרה, oder wie קדשים קלים auf den städtischen Umfang des Heiligtums בבל beschränkt ist, die vielmehr im ganzen Lande genossen werden können. Zuerst: חובה וחנופה (siehe zu B. 1 und 3. B. M. 22, 9 f.). — חלב יצהר (siehe 1. B. M. 45, 18), חלב הארץ, als Ausdruck des Wertvollsten, Besten. Auch hier, wie zu B. 30 zu bemerken ist, ist es Pflicht, das „Beste“ als חובה וחנופה auszuheben. Es kann der Pflicht mit einem Korn von dem ganzen Getreidehaufen genügt werden. Allein es entspricht der damit Ausdruck gewinnenden Idee, daß dieses ein Korn zu den verhältnismäßig besten des Hauses gehöre (Terumot 2, 4). Daher hier der Ausdruck: חלב יצהר. Wie aus Versen 2 u. 7 דָּגָן

9. Das soll dir werden von dem Heiligtume der Heiligtümer von dem Feuer: alles, was sie nahebringen, von jeder ihrer Huldigungsgabe und von jedem ihrer Entzündungsoffer und von jedem ihrer Schuldopfer, was sie mir erstatten, als ein Heiligtum der Heiligtümer wird es dir und deinen Söhnen.

10. In Heiligkeit der Heiligtümer hast du es zu essen; jeder Männliche darf es essen, ein Heiligtum soll es dir sein.

9. וְהָיָה יְהוָה לְךָ מִקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים מִן־הָאֵשׁ כָּל־מִזְבְּחֵי לְבַל־מִנְחָתָם וְלְבַל־הַמִּזְבֵּחַ וְלְבַל־אֲשָׁמִים אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קִדְשִׁים לְךָ הוּא וְלִבְנֵיךָ:

10. בְּקֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים הָאֲבֻלְגָנוּ כָּל־זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יְהוָה לְךָ:

setzung der Wahrheit dieser „Weibe“, sind sie ihnen als הק עולם, als ewige Gebühr zugeteilt.

2. 9. וְהָיָה לְךָ גֹי' mit dem letzten, den Priesteranteilen von den קדשים, den Opfern, beginnt die Zusammenstellung der מִזְבְּחֵי כֹהֵנִים, und zwar zuerst: מִקְדָּשׁ הַקִּדְשִׁים, von den Opfern der Thatenweibe (siehe 2. B. M. 29), nachdem dem אִשׁ אוֹכֵלָה, dem אִשׁ דָּהּ auf dem Altar das אִשָּׁה לֶחֶם geworden, welchem sich אֹכֵלָה nur als ergänzende und vollendende Konsequenz anschließt (siehe 2. B. M. 29, 33). וְגֹי' בָּל קִרְבָּנִים, alles, was sie Gott nahe bringen, um damit die Gottesnähe zu erstreben. Sebachim 44 b werden die generalisierenden Ausdrücke בָּל קִרְבָּנִים, u. i. w. also erläutert, daß darin auch der Priesteranteil an solchen Opferkategorien mit inbegriffen ist, der anderweitig noch nicht ausgesprochen worden und aus Analogie mit den ausgesprochenen nicht gefolgert werden kann. בָּל קִרְבָּנִים: auch מִצִּירֵעַ (3. B. M. 14, 12 u. 18), das durch den Ausdruck הַקָּרִיב (dasselbst) mit unter קִרְבֵּן zu fassen ist, obgleich es nicht מִן הָאֵשׁ stammt. לְבַל מִנְחָתָם, selbst העומר (siehe 3. B. M. 23, 10) und מִנְחַת הַקְּנָאוֹת (4. B. M. 5, 15), obgleich sie nicht eigentliche כִּפְרָה=Bestimmung haben und nicht unter כָּהֵם אשר כּוֹפֵר כָּהֵם (2. B. M. 29, 33 siehe daselbst) zu fassen wären. וְלִבְנֵיךָ, selbst העוף הטאה, obgleich es durch מִלִּיקָה getötet worden, eine Lösungsweise, die sonst נבלה bewirkt (siehe 3. B. M. 5, 8), לְבַל אֲשָׁמִים, selbst כִּפְרָה=Bedürftigkeit entspringt, sondern nur die verfehlte Mafirperiode abschließt und die neue einleitet. אֲשָׁם גּוֹלוֹת, אֲשָׁם חִלּוּי, אֲשָׁם מַעֲיָה, und in weiterem Sinne auch den übrigen אֲשָׁמֹתָם liegt, wie wir dies bei jedem entwickelt, eine Verfündigung im Güterbereiche zu Grunde, daher יָשִׁיבוּ לִי. Nach Sebachim daselbst ist darunter noch besonders גֹּי' הגר begriffen, dessen קָרָן geradezu אֲשָׁם heißt und wo das יָשִׁיבוּ לִי in voller Prägnanz hervortritt (siehe 4. B. M. 5, 8).

2. 10. בְּקֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים גֹּי'. Nicht im Allerheiligsten, sondern in dem für קדשי הקדשים bestimmten Genußraum, der עֹרָה, wie dies für מִנְחָה und חֲטָאתָה bereits 3. B. M. 6, 9. 19 u. 7, 6 ausgesprochen. Es dürfte hier das קדש, wie in קדש שבת, קדש אדמה nicht Heiligtum, sondern Heiligkeit bedeuten, also in heiligster Weise der Heiligtümer, dazu gehört auch, wie an den angeführten Stellen ausgesprochen, daß sie nur in der עֹרָה gegessen werden dürfen. Es ist bei ihnen der Opfergenuß selbst Fortsetzung und Abschluß der durch die עֲבוֹדָה an und auf dem Altar begonnenen כִּפְרָה

Siehe Bechoroth 54 a, הרומות ומעשרות 2, 1 הל' הרומות רמב"ם. daselbst. die Früchte als דאורי' zu fassen, mit Ausnahme von ירקות, die nicht unter den Begriff הרכות, die eigentlich Ernte fallen. (Siehe ש"ע י"ד daselbst, 331, 13 adoptiert die Ansicht des רמב"ם.) — Wir haben bereits zu 3. B. M. Kap. 22, 9 die Bedenklichkeit dieser „Hebung“ entwickelt und gezeigt, wie, während sie einerseits dem Volke, dem vor „Hebung“ der הרומה seine vollendeten Früchte טבל und als solche איסור sind, vergegenwärtigen, wie seine ganze materielle Existenz durch seine Hörigkeit an das Gesetz und dessen Achtung bedingt ist, sie ganz besonders aber dem Priester, dessen ganze Existenz auf diese vom Volke Gott und seinem Gesetze geweihten Spenden hingewiesen ist, mit jedem Stückchen Brot, das er genießt, die Erinnerung und Mahnung bringt, daß das Gesetz und das Heiligtum, in deren Dienste er steht, nicht Priestermonopol, sondern Nationalheiligtum sei, daß er nur als Vertreter der Nation von Gott zum Diener des Gesetzes und des Heiligtums bestellt sei, daß er seine ganze Existenz diesem Gesetze und seinem Heiligtum verdanke, nur dann seines „Brottes“ würdig sei, wenn sein und seines Hauses ganze Existenz, die mit diesem Brote des Heiligtums gefrischt wird, der Blüte dieses Gesetzesheiligtums frommt und dem Volke mustergültig voranleuchtet. Darum hat er sein הרומה=Broth als הרומה als Gott gehöriges Gut zu achten, das ihm zu שמרת, zu einer seinem Charakter und seiner Bestimmung gemäßen Hut anvertraut ist. Obgleich לך, obgleich Priestereigentum, נכסי כהנים, bleibt es doch קדש, heiliges Gut, ist von ihm, wie bereits 3. B. M. daselbst ausgesprochen, vor טוביאה zu schützen und nur בטהרה zu genießen, und ist es auch in der Verwendung nicht unbeschränkter Willkür überlassen. Er hat es vor טוביאה zu schützen, und zwar, wie Bechoroth 34 a die Halacha lautet: הרומות הכהוב מדבר אחת הרומה טהורה: הרומות, wenn bereits der טהרה=Charakter „schwebend“ geworden, טומאה, טומאה, darf nicht zu ודאי ודאי gebracht werden. Implizite, da hier von הרומה in beiden Zuständen, der טהרה und der טוביאה, die Rede und beides לך, dem Priester zu Gebrauche gegeben ist, wird Sabbath 25 a daran gelehrt, daß הרומה טומאה, die wie jedes שנטמא קדש zu verbrennen ist, weshalb הרומה טומאה שמן gewöhnlich: שמן שרפה genannt wird, im Momente des Verbrennens vom כהן noch benutzt werden darf, בשעה ביעורה תיהני בשעה הרומות הכהוב מדבר אחת הרומה טהורה, ויאמר רחמנא שלך הוא להסיקה תחת הבשילך, eine Verwendung, die, הרומה טומאה, הרומה טהורה nicht gestattet ist. Überhaupt ist, wie bereits bemerkt, der Priester in Benutzung der הרומה beschränkt. Er darf kein Geschäft, סחורה, damit machen (Schebit 7, 3), איסור לאבדן, er darf selbst zu Speisebereitung sie nicht in einer Weise verwenden, daß nur ein Teil davon benutzt und das übrige sonst Genießbare weggeworfen werde (Iherumot 11, 1), darf überhaupt eine jede Frucht nur in ihrer Ursprünglichkeit verwenden, אין משנין אותן כמריהן, (daselbst), aus Datteln nicht Honig, aus Äpfeln nicht Wein bereiten u. s. w. „Reinheit (טהרה) und Gehorsam“, das sind die beiden Gedanken, die mit הרומה, dem Brote ihrer Existenz, dem Priester und seinem Hause unaufhörlich vergegenwärtigt werden, sie nähren sich von einem Gott heiligen Dienstbrot, dessen sie sich durch „Sittenreinheit und Pflichttreue“ in ganzen Leben würdig zu machen haben.

לכל קדשי בני ישראל: dieselbe Verantwortlichkeit und Hut, die dir für הרומה zur Pflicht gemacht ist, liegt dir auch für alle קדשי בני ישראל ob, לך נהתים למשה, sie sind von Gott den Priestern zu einer fortwährenden משיחה, zu einer fortwährenden „Salbung“, d. i. zu einer mit jedem Genuß derselben sich wiederholenden Erinnerung an ihre Aussonderung und Absonderung von allem Unheiligen und Gemeinen, das ist ja die Bedeutung der משיחה (siehe 2. B. M. 29, 7), gegeben. Und nur in Voraus=

8. Gott sprach zu Aharon: Und Ich, siehe, Ich habe dir die Hut meiner Heben übergeben; so für alle Heiligtümer der Ebene Israels, ich habe sie dir zur Weihe gegeben und deinen Ebenen, zu ewiger Gebühr.

8. וַיִּדְבֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן וַאֲנִי
הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת־כִּשְׁמֹרֶת הַתְּרוּמֹתַי
לְכָל־קִדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְךָ נִתְּנִים
לְכִשְׁמֹרֶת וּלְבִגְדֶיךָ לְחֻק־עוֹלָם:

Hingebung an die durch Gottes Geheß geregelten Erfüllungen unserer Lebensbestimmung, also, daß nicht nur was wir hingeben, die Güter, die wir unser nennen, im wahren Grunde Gottes Güter sind, und wir Gott nur zurückgeben, was wir von Ihm empfangen, לך בידך נתנו לך (Chron. I. 29, 14), sondern auch das das und das wie und woran und worin und wozu unserer Hingebung Vollbringung göttlicher Forderung sei, und so in Wahrheit unsere הנה Gottes הנה, ein Akt wird, den Gottes Wille durch unsern freien Gehorsam zur Verwirklichung bringt.

Auf diesem freien Gehorsam des göttlichen Willens steht das Judentum. Es verwirft die bloß innere „fromme“ „andächtige“ Regung, die ihren Ausdruck und ihre Befriedigung in selbsterträunter Übung eines supponierten Gottgefälligen sucht, und dies „Gottesdienst“ nennt. „Ihm hat sein Gott gesagt, was das „Gute“ sei, und was sein Gott von ihm fordert“ (Micha 6, 8), seine עבדה, sein Gottesdienst, ist „Gottes Dienst“, ist „Gehorsam“, ist treue Erfüllung ausgesprochenen Gotteswillens; das Heiligste in seinem Allerheiligsten ist Gottes „Geheß“; die Handlungen symbolischer Hingebung an dieses Geheß sind selbst durch dieses Geheß normiert; die Vollzieher dieser Handlungen sind von Gott beauftragte Diener dieses Geheßes, wie seines Heiligtums, die im Namen Gottes und seines Geheßes die Zeichen unserer freien Hingebung an die durch sein Geheß normierten Forderungen entgegen nehmen, und in der ausschließenden Bestellung der Aharoniden für die עבדה הנה in dem Heiligtum seines Geheßes an die Vollbringung dieses Geheßes erhalten dieses Geheß selbst und sein Heiligtum das letzte Gepräge ihres göttlichen Ursprungs, sowie damit alle unsere Lebenserfüllungen in die Erfüllung des göttlichen Willens aufgehend gekennzeichnet sind.

Morachs כל העדה כולם קרושים וכו' (ד' וכו'ס ר' Morachs), womit er den Aufstand gegen die Priesterwahl der Aharoniden proklamierte, war im letzten Grunde eine Leugnung der Göttlichkeit der Sendung Moses und des durch ihn überbrachten Geheßes, an deren und dessen Stelle er die Subjektivität eines jeden einzelnen setzen mochte, der nur heiliger innerer Regung und deren Hingebung zu folgen habe, um Gottes Nähe und Gottes Wohlgefallen zu erzielen.

Diesem, das ganze Judentum untergrabenden Subjektivismus gegenüber schließt hier das Gotteswort: מיתה בידי שמים: עבדה מנהנה אתן את כהנתכם והור הקרב ומה (Sanhedrin 84 a).

Q. 8. וידבר וגו'. Das Bisherige sprach die erimierte Stellung der Priester und Leviten zum Heiligtum und die daraus für sie erwachsende Verantwortlichkeit aus, daran schließt sich nun hier eine Zusammenstellung ihrer Rechte im Volke, denen nicht minder der Stempel göttlicher Anordnung aufgedrückt wird, zugleich aber auch der Pflichten, die an diese Rechte sich knüpfen.

ואני הנה נתתי וגו'. Sabbath 25 a u. 26 a sowie Bechoroth 34 a wird הרובתי von den speziell הרומה genannten Hebespenden von den zur Verwendung für den menschlichen Genuß bereit stehenden Früchten verstanden, רגן הירוש ויצהר nur von הורה den drei Hauptprodukten menschlicher Nahrung. Es ist dies die allgemeinste Annahme

ferner kein Zürnen über Siskraels Söhne kommen.

6. Ich, siehe ich habe eure Brüder die Leviten aus der Mitte der Söhne Siskraels herausgenommen; euch sind sie als eine Gabe gegeben für Gottes Zwecke, den Dienst des Zusammenkunftsbestimmungszeitles zu vollziehen.

7. Du aber und deine Söhne mit dir, ihr habt eures Priestertums zu warten, in Beziehung auf alles den Altar Betreffende und bis in Beziehung auf das hinter dem Scheidevorhang Vorzunehmende, habt ihr den Dienst zu vollziehen; zum Dienst der Hingebung gebe Ich euer Priestertum; der Fremde, der hintritt, soll sterben.

וְאֵת מִשְׁמַרְתֵּי הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא־יְהִיֶּה
עוֹד קֶזֶף עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

6. וְאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת־אֲחֵיכֶם
הַלְוִיִּים מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם
כַּמְּנֶה נְתָנִים לַיהוָה לְעֵבֶד אֶת־
עַבְדְּתָא אֲהֵל מוֹעֵד:

7. וְאַתָּה וּבְנֵיךָ אֲהַדָּךְ תִּשְׁמְרוּ
אֶת־כַּהֲנֻתְכֶם לְכָל־דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ
וּלְמִבֵּית לַפָּרֶכֶת וְעַבְדְּתֶם עַבְדְּתָא
כַּמְּנֶה אֲתֶם אֶת־כַּהֲנֻתְכֶם וְהַזָּר
הַקָּרֵב יוּמָת: פ

Leviten in Gemeinſamkeit mit den Prieſtern, dieſes die ſpezielle Aufgabe der Prieſter. Im פָּרִי wird in dieſem וְיִשְׁמְרוּ die Anforderung an die höchſte Nationatrepräſentanz, das בְּדִר של יִשְׂרָאֵל, erblickt, die Prieſter in Erfüllung ihres Dienſtes zu überwachen. הִנֵּה וּ אֲהַרְרָה לְבִדִר של יִשְׂרָאֵל להוֹדִיר את הַכַּהֲנִים שהָאָה העֲבֹדָה כַּתְּיוֹנָה שֶׁכַּעֲבֹדָה נַעֲשֶׂה וְ אֲהַרְרָה לְבִדִר של יִשְׂרָאֵל להוֹדִיר את הַכַּהֲנִים שהָאָה העֲבֹדָה כַּתְּיוֹנָה הם כֻּלָּם את הַפּוֹרְעָנוֹת מִלִּבָּא לְעוֹלָם עֵרֶשֶׁת, da nach Maſchis Auffaſſung des פָּרִי dieſe und die nächſtfolgende פרשה nicht direkt an Aharon, ſondern an Moſes für Aharon gerichtet war.

Zu dieſer שמירה gehört allerdings auch das Fernhalten aller זָרִים von der עֲבֹדָה, ja der poſitiven Ausführung der Geſamt-עֲבֹדָה im כַּרְדֵּשׁ und am כַּרְדֵּשׁ iſt ſo ſehr das Gepräge ſich unterordnenden Geſetzesgehörſams aufgeprägt, es iſt dabei ſo ſehr ſelbſt für die zum Dienſt zugelassenen כַּהֲנִים und לֵוִיִּים alle und jede ſubjektive Willkür ausgeſchloſſen, es ſpricht dieſes alles ſo klar und deutlich die Wahrheit aus, daß das ganze Heiligtum und ſein Dienſt, ſowohl hinſichtlich des zu Vollbringenden, als der Vollbringer bis in die kleinſten Details Gottes Ordnung und nicht Menſchenbelieben iſt, daß vor ſeiner treuen Vollbringung von ſelbſt eine ſolche Verirrung, die den Untergang des Volkes gedroht, nicht mehr auskommen kann, וְלֹא יְהִי עוֹד קֶזֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. —

237. 6 u. 7. וְאֲנִי וְגו'. Zum Schluſſe wird noch einmal die excluſive Zuſammenfaſſung der Leviten und der Aharoniden zum Dienſte am und im Heiligtum als rein nur aus einer Gottesanordnung hervorgegangene Beſtimmung proklamiert, die jeden Schein der Annahme und jede Gefahr dünkeltäſcher Überhebung abſeiten der Zugelassenen beſeitigt und dem Dienſt, ſowie den Dienenden und damit auch dem Geſetze, dem das ganze Heiligtum geweiht iſt und auf welches der ganze Dienſt ſich bezieht, den Stempel abſoluter Göttlichkeit vindiziert. וְאֲנִי, von mir iſt die ganze Erwählung ausgegangen, וְהִנֵּה לָקַחְתִּי וְגו', ganz paſſiv waren und ſind die Leviten bei dieſer ganzen Erwählung und folgten nur einer Verfügung, die Gott über ſie getroffen. וְאֲנִי וְגו' und auch die Prieſter, denen ſie untergeordnet, haben kein urſprüngliches und überhaupt kein aus ihrer Machtvollkommenheit entſpringendes Recht an ihnen. מִמֶּנָּה וְגו', als ein Geſchenk ſind

3. So haben sie deine Hut und die Hut des ganzen Zeltes zu vollziehen, jedoch zu den Gefäßen des Heiligtums und zum Altare haben sie nicht hinzutreten, damit sie nicht sterben, so sie wie ihr.

4. Dir anschließen sollen sie sich und die Hut des Zusammenkunftszustimmungs Zeltes verrichten in Beziehung auf allen Dienst des Zeltes, und kein Fremder soll zu euch hintreten.

5. Hütet die Hut des Heiligtums und die Hut des Altars, so wird

3. וְשָׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶתְךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל-
הָאֹהֶל אֲדָה אֶל-כָּלִי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל-
הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרְבוּ וְלֹא-יָבִיאוּ גִסְתֵּיהֶם
גִּסְאֹתָם:

4. וְנִלְוֹנוּ עִלְיָיִךְ וְשָׁמְרוּ אֶת-מִשְׁמֶרֶת
אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְיָרֵךְ
לֹא-יִקְרַב אֲלֵיכֶם:

5. וְשָׁמְרֹתֶם אֶת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ

dein Vater sein so bedeutames Kontingent zur Bildung des jüdischen Nationalganzen stellt, der Stamm, der sich eben durch seine rückhaltlose Hingebung an die Betretung der Gottesstube, als „geborenen Wächter des Heiligtums“ gekennzeichnet. Daraus resultiert seine Stellung und Aufgabe dem Volke gegenüber, die ihren konkreten Ausdruck in der Lagerwacht ums Heiligtum hatte, welche zu dem מועד אהל des folgenden Verses gehörte und sich auch zur Tempelzeit in der äußeren Wacht, in den einundzwanzig Posten um den Tempel und seine Vorhallen, עזרה, fortsetzte. Die innere Wacht, לפני אהל העזרה, an drei Posten in den inneren Räumen, vor dem eigentlichen Tempel, war von den כהנים wahrzunehmen, die sich auch nur als die Blüte der Leviten zu begreifen und in dieser Wacht ihren Levitencharakter zu betätigen hatten, und an diesen drei Priesterwachen hatten die Leviten nur nebengeordnet Teil zu nehmen, wie bereits oben bemerkt.

W. 3. ושמרו וגו' (vergl. Kap. 3, 6—8). משמרה ist der Dienst, den sie in deinem Auftrage und dir helfend zur Seite zu erfüllen haben; משמרה כל האהל ist alles dasjenige, was sie selbständig für Herstellung, Erhaltung und Hut des ihnen anvertrauten Tempelzeltes zu leisten haben. אך אל כלי הקדש וגו' nicht die Berührung und das Nahkommen, die Handhabung der Gefäße im Dienste, das Hinantreten zum Altare im Dienste, עבודה, diese Eבודה ist hier verpönt (siehe מצה, רמב"ם 72 ל"ה, ספר מצה, רמב"ם 297) ל"ה סמ"ג. — הלא ביאת המקדש וגו': לא ימוחו גם הם גם אהם. — הלא בשלהם והם בשלהם (Atrahin 11 b), wie der Opferdienst den Priestern, so ist der Sängerdienst den Leviten überwiesen, und wie der Levite keinen Priesterdienst, so darf auch der Priester keinen Levitendienst vollziehen. Beides ist mit בדי שמים bedroht. So auch בשלהם, unter den Leviten selbst ist der willkürliche Übergang von משורר zum משיע, vom Sängere- zum Wachtendienst oder umgekehrt באהרה oder auch במיהה unterjagt (dieselbst; siehe zu Kap. 1, 51).

W. 4. ונלונו עליך וגו' (vergl. Kap. 3, 7 u. 8). kein Nichtberechtigter darf zur Verrichtung einer euch übertragenen Eבודה hintreten. Es ist dies die Warnung, deren Nichtbeachtung W. 7 mit בדי שמים bedacht ist (ספרי; siehe auch Sebachim 16 a).

W. 5. ושמרתם וגו', ושמרה הקדש, משמרה ist die Hut und Wartung des die jüdische Aufgabe darstellenden Heiligtums, משמרה המזבח die Hut und Wartung des den Altar der Hingebung an diese Aufgabe bestimmten Altars. צנעו bildet die Aufgabe der

wäre. Es hat somit ספרי eine Vergeßlichkeit als Beispiel für עון המקדש gewählt, aus welcher in keiner Weise irgend eine Störung in dem normalen Gang des Heiligtums und seiner Vollziehungen erwächst und die gleichwohl als schwere Veründigung auf die Person des כהן zurückfällt, der jedenfalls gegen den Geist des Kanons gesündigt: לשם 'שיה דברים הובח נובח וכו' (siehe 3. B. M. daselbst), und auch eine solche Vergeßlichkeit an jene Gedankenlosigkeit, מהעסק בקדשים, nahe grenzt, die allerdings die ganze Bedeutung und Gültigkeit der Opferhandlung aufhebt (Zebachin 47 b).

עון המקדש ist somit eine Veründigung gegen die Institution des Heiligtums, dem gegenüber ist הכהונה עון ein Mißbrauch des Priestertums zu egoistischen Zwecken. Ein solcher Mißbrauch ist eine Veründigung gegen das Priestertum, das eben dadurch entwürdigt wird. Als Beispiel ist wieder ein solches Vergehen gewählt, das sehr leicht zu sein scheinen dürfte und doch eine der schwersten Veründigungen involviert. Nicht nur, wenn der Priester sich Dinge anmaßt, die ihm überall nicht zukommen, auch wenn er das ihm Zugewiesene sich nur früher aneignet, als es ihm zukommt, בשך vor רמים ושוק, וריקה הלבבים vor הקטר הלבבים, fällt eine der schwersten Veründigungen auf ihn. Es muß ihm die ganze Bedeutung und Bedeutsamkeit des Heiligtums und seines Dienstes in ihm abhanden gekommen sein, er muß ganz vergessen haben, daß, wie der Ausdruck lautet, er nur קא וכו' משולחן גבוה, er muß sich in seiner Anschauung ganz in den Vordergrund gestellt haben und das ganze Heiligtum nur als — seine „Pfriunde“ betrachten!

In jener Gedankenlosigkeit und dieser habüchtigen — Gemeinheit geht der ganze Charakter des Heiligtums verloren, es ist בין בקדשים, מנהג, eine geringschätzende Handhabung und Behandlung der dem Priester anvertrauten Heiligtümer, an welcher das Haus Eli zu Grunde gegangen, worauf mit tiefem Ernste hingewiesen wird. Und als auch das Volk die rechte Wertschätzung des Heiligtums verlor, als es auch ihm nicht eine Stätte der Heiligung mehr war, dem nur ein heiliges Volksleben gerecht werden kann, als es ihm zu der Tempelstätte einer Abfindung mit Gott herabsaut, durch deren Versorgung ein Freibrief für alle Zügellosigkeiten des Lebens zu erkaufen wäre, da traf auch es das Gotteswort: קדשי ביה (Ezech. 22, 8), und der Tempel ging in Trümmer und das Volk ins Exil. —

Es bleibt nur noch die Bedeutung des בית אביך im ersten Satze unseres Verses zu erwägen übrig. Wenn, wie es nach dem ספרי scheint, in עון המקדש nur Veründigungen der Priester gegen die im Heiligtum zu vollziehenden Institutionen zu verstehen wären, so ist es schwierig, auf wen das בית אביך zu beziehen wäre. Offenbar, wie aus dem zweiten Satze erhellt, ist mit וכו' bereits der ganze Priesterstamm bezeichnet und בית אביך kann nur das בית לוי, den gesamten Levitenstamm bezeichnen, dem ja das בית אהרן auch nur als ein besonderer Familienzweig angehört. In der That begreift auch ein im Talmud 3. St. exerpierter Midrasch unter בית אביך die Leviten und macht diese mit für die Vergehungen der Priester gegen das Heiligtum verantwortlich: וכו' הכהנים וביה אביך אלו הלוים מלמד שהלוים מוהרים על ידי הכהנים, ein Verhältnis, das der eigentlichen Stellung der כהנים zu den לויים ganz entsprechend wäre (siehe 3. B. M. S. 480). Allein es kann dies doch wohl nicht die Meinung des ספרי sein, denn ausdrücklich werden dort mit Hinweisung auf B. 23: והם ישא עונם die Leviten von der Verantwortung für den von den Priestern zu vollziehenden Dienst freigesprochen. Wir glauben daher, daß עון המקדש sowohl den Dienst im Heiligtum, als den am Heiligtum, also die Gesamtinstitution des Heiligtums umfaßt, und ebenso die Leviten für Gedankenlosigkeit und unwürdige Vollziehung ihrer Leistungen verantwortlich macht, wie ספרי dies hinsichtlich der כהנים und deren Obliegenheiten durch Beispiele veranschaulicht.

27. Da sagten Israels Söhne zu Mose: So sind wir denn hingeshieden, verloren, sind alle verloren!

28. Jeder Nahe, der der Wohnung Gottes zu nahe tritt, stirbt — sind wir denn vollends hingegeben zum Verscheiden?!

Kap. 18. V. 1. Da sagte Gott zu Aharon, du und deine Söhne und das Haus deines Vaters mit dir, ihr habt die Verjündigung gegen das Heiligtum zu tragen, und du und deine Söhne mit dir habt die Verjündigung gegen euer Priestertum zu tragen.

27. וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־מֹשֶׁה
לֵאמֹר הֵן גּוֹעֵנו אֶבְדָּנו כָּלָנוּ אֶבְדָּנו:

28. כָּל הַקֶּרֶב הַקֶּרֶב הַקֶּרֶב אֶל־מִשְׁכַּן
יְהוָה יָמוּת הָאִם תָּבִינוּ לָגוֹעַ: ׀

יח 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן אָתָּה
וּבְנֶיךָ וּבֵית־אָבִיךָ אָתָּה הַשָּׂאוּ אִתָּךְ
עֵנַן הַמִּקְדָּשׁ וְאָתָּה וּבְנֶיךָ אָתָּךְ
הַשָּׂאוּ אִתְּעֵנַן כְּהֵנְחֶתְכֶם:

W. 27 u. 28. ויאמרו וגו'. Durch alle diese Erfahrungen und das schließliche Zeugnis des מטה אהרן war dem Volke endlich das Bewußtsein von dem unabänderlichen Ernst der von Gott gewürdigten, in der göttlichen קדושה עדות wurzelnden ausschließlichen Nahelassung der Aharoniden und Leviten zum Heiligtume aufgegangen, also daß sie nun selbst aus einer unabsichtlichen, unvermeidlichen Annäherung den Untergang fürchteten. Sie sahen sich schon, wenn auch noch nicht tot, doch dem unvermeidlichen Tode nahe, בגויעה, im Übergangsstadium zum Sterben, und sie sprachen in ihrer Angst treffend die scharfe, gefahrbringende, schmale Linie aus, auf welche überhaupt jeder Jude dem göttlichen Heiligtum gegenüber gestellt ist. Jeder ist קרב und darf doch nicht zu קרב werden! Das Heiligtum ist nicht da, um nur ein opus operatum der Priester zu sein. Jeder ist in seine Nähe berufen — und darf doch nicht zu nahe kommen. Das göttliche Gesetz, dessen Zeugnis im Heiligtum ruht, ist eben „Feuer“, wie das Wort der Weisen im ספרי zu 5. V. M. 33, 2 bemerkt, קרוב לאדם נבוח רחוק ממנה צונן, zu nahe verbrennt man sich, fern davon bleibt man kalt. Man hat sich zu nahen, in der Nähe jedoch sich immer des nötigen Abstandes bewußt zu bleiben. —

Es ist aber in Wahrheit hinsichtlich der ר' משכן אל קריבה, hinsichtlich des Nahens zum Heiligtum, zwischen Priester und Nichtpriester keine so große Kluft, wie hier dem Volke in seiner Angst voranschwebt. Ein willkürliches, nicht von den Zwecken der עבודה gebotenes Betreten des היכל ist auch für den כהן verboten, und des הקדשים קדש auch für ihn mit כירי שמים bedroht (siehe 3. V. M. zu 16, 2); zu Zwecken des Heiligtums aber, ולהוציא את הטומאה, ist auch erforderlichen Falles das Betreten des היכל Nichtkohanim gestattet (Erwin 105 a; — siehe מל"מ Ende ביאה מל"מ). Nur hinsichtlich der עבודה=Vollziehungen tritt eine Scheidung zwischen Kohen und Nichtkohen ein, deren bewußtvolle Verletzung, במזיד, und zwar auch nur in beschränktem Gebiete, mit כירי שמים belegt ist (siehe Kap. 18, 3--7).

Kap. 18. V. 1. ויאמר, es ist dies kein neues Gesetz, es ist lediglich die Erläuterung des bereits bestehenden von Gott geordneten Verhältnisses, über dessen Bedeutung dem Volke beruhigende Aufklärung zu erteilen war. Nicht das Volk hat eine durch Vergessenheit oder leichtsinnige Verirrung bedrohliche Stellung zum Heiligtum, sondern Aharon und sein Haus und sein Stamm, alle die zum Dienst im Heiligtum

25. Da sprach Gott zu Mose:
 Lege Aharons Stab wieder zurück vor
 das Zeugnis, zur Aufbewahrung als
 Wahrzeichen für Männer des Auge-
 horchams, damit dies ihre murrenden
 Klagen von mir abgewiesen zu Ende
 bringe und sie nicht sterben.

26. Mose that es; wie Gott ihm
 geboten hatte, also that er.

שש. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה
 הֲשִׁב אֶת-צִבְיֹתָה אֶהְרֹן לְפָנֵי הַעֵדוּת
 לְמִשְׁמֶרֶת לְאוֹת לְפָנֵי-יִרְי וְהַבֵּל
 תְּלוֹנְתָם מֵעַתָּה וְלֹא יָמָתוּ:

26. וַעֲשֵׂה כַּמֶּה בְּאִשְׁרַי כִּי־יָחַד
 אָמַר יְהוָה: כ

B. 25. 'וַיֹּאמֶר יְהוָה'. Wie die *העדות* das Faktum des göttlichen Ursprungs des Gesetzes bezeugen, so bezeugt der *צבא אהרן* das Faktum des göttlichen Ursprungs der Wahl der Aharoniden zu Priestern des Heiligtums dieses Gesetzes. In dieser Beordnung des *צבא אהרן* zu den *לויים* im Heiligtum dürfte sich die Heraushebung der Aharoniden aus den Leviten und dieser aus dem damit vom Gesetzesheiligtum fern gehaltenen Volke als eine Fortsetzung der *הגבלה* (siehe 2. B. M. 19, 10—13) begreifen lassen, durch welche gleich bei der Erteilung des Gesetzes, deren Zeugnis die *לויים* vernünftigen, das Gelingen des Gesetzes an das Volk, im Gegenjag zu einem Entstehen aus dem Volke, vergegenwärtigt werden sollte. Wir haben bereits dajelbst entwickelt, welche hohe Bedeutsamkeit dieser Thatsache innewohne; die ganze Unverbrüchlichkeit, Unantastbarkeit und Ewigkeit des Gesetzes beruht auf ihr. Ganz dieselbe *הגבלה* wird aber durch die Gruppierung der Aharoniden und Leviten um das Gesetzesheiligtum und die Herrhaltung des Volkes von diesem für alle Zeiten fortgesetzt, und damit dieselbe Thatsache des außermenschlichen Ursprungs und der örtlichen und zeitlichen Unbedingtheit des Gesetzes für alle Zeiten festgehalten. Je mehr nämlich gerade das jüdische Volk unterschiedlos in allen seinen Schichten und unabhängig von jeglicher Berufsart zur rüchhaltlosen Erkenntnis, Anerkennung und Verwirklichung dieses Gesetzes berufen ist, je mehr im Laufe der Zeiten dieses Gesetz seine Sendung an diesem Volke vollbringt und alle Geister, alle Herzen, alle Gedanken, alle Empfindungen, alle Lebensanschauungen und Lebenserfüllungen durchbringt, je mehr somit im Laufe der Zeiten der aus diesem Gesetze sich erzeugende und im Volke sich vererbende Volksgeist dem Geiste dieses Gesetzes nahe und verwandt wird, je mehr endlich die Kluft schwindet zwischen dem Ideale dieses Gesetzes und seiner Verwirklichung im Volke, je mehr im Laufe der Zeiten die forschdische Behauptung: 'כל העדה כולם קדושים ובהיכם ד' an Annäherung verliert: umsomehr dürfte die Befürchtung Boden gewinnen, es könne sodann der Menscheng Geist sich gegen die Quelle seiner Erleuchtung wenden und, deren göttlichen Ursprung verlegend und ihr einen Menscheng Geist als Erzeuger unterschiebend, aufhören, Schüler, Jünger und Diener dieses Gesetzes zu sein und sich zu dessen kritischer Meisterung erkühnen. Dem tritt die alle Zeiten durchdauernde *הגבלה* des Volkes von dem *עדות* und dessen Heiligtum durch die *לויים* und *כהנים* mit ernster Mahnung entgegen und zeigt selbst dem Erkenntnis höchsten der jüdischen Geister das Gesetz, das doch den steten Gegenstand seines inneren Lebens und seinen vertrautesten geistigen Umgang bildet, in seiner göttlich gegebenen unnahbaren Objektivität, deren *עדות* selbst die *כהנים* nicht in ihrer menschlichen Individualität, sondern nur in der Kleidung seiner Dienstsymbolik und nach *ידים* *קדושים* zu nahen wagen dürfen, und ruft alle Jahrhunderte hindurch die *הגבלה*-Warnung vom Sinai her: בעם פן יהרסו אל ד' לראות ונפל ממנו רב וגם הכהנים רד העד בעם פן יהרסו אל ד' 'הקדשו פן יפרין בהם ד'!

23. Da war es am anderen Tage, als Mosche zum Zelte des Zeugnisses hin kam, siehe da blühte Aharons Stab vom Hause Levi. Er brachte eine Blüte hervor und trieb Sprossen und zeitigte Mandeln.

24. Mosche brachte alle die Stäbe von ihrer Stelle vor Gott zu allen Zisraels Söhnen hinaus. Jeder sah und nahm seinen Stab.

23. וַיְהִי כִמְהֵרָת וַיִּבֹא מִשֵּׁה אֵל־
אֶהָל הַעֲדוּת וַהֲנִה פָּרַח מִבֵּית־אֶהָרֹן
לְבֵית לֵוִי וַיֵּצֵא פָּרַח וַיִּצְיָן צִיָּן וַיִּגְמַל
שְׂקָדִים:

24. וַיֵּצֵא מִשֵּׁה אֶת־כָּל־הַמַּטֵּה
מִלְּפָנָי וַהֲנִה אֵל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּרְאוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ מִמָּתּוֹ: פ

B. 23. בַּטָּה אַהֲרֹן לְבֵית לֵוִי, es war damit gleichzeitig der Stamm Levi aus den anderen Stämmen und Aharon aus den übrigen Leviten erwähnt (siehe zu B. 18).

וַיֵּצֵא פָּרַח וַיִּצְיָן. Während פָּרַח (verwandt mit פָּרַח — siehe 1. B. M. S. 15) mit Entschiedenheit Blume und Blüte, und daher auch פָּרַח überwiegend: blühen bedeutet, spricht alles dafür, in צִיָּן nur den Ausdruck für das sich hervordrängende Sprossen zu erblicken, und dürfte man daher schwerlich berechtigt sein, hier in צִיָּן ein weiteres Stadium der Blüte zu erkennen. In einem noch weit höheren Grade als der Apfelbaum (siehe Sabbat 88 a) und die anderen Kernobstpflanzen, hat aber der Mandelbaum die Eigentümlichkeit, im Frühling zuerst Blüten und dann Blätter zu treiben. Kaum einen Anfaß zur Blattbildung zeigt derselbe, wenn er bereits im Schmucke der Blüten steht. Wir glauben daher צִיָּן וַיִּצְיָן von dem Hervortreiben der Blätter verstehen zu müssen. In hohem Grade dürfte aber eben das Aufblühen des Stabes als Mandelbaumzweig die hier entsprechenden Gedanken zu vergegenwärtigen geeignet sein. Liegen nicht in allen Fruchtbaumzweigen einander ähnlich Blatt- und Blüte- und Fruchttriebe, trägt sie nicht alle ein Boden, trinkt sie nicht alle ein Raß, haucht nicht eine Luft sie alle an und wärmt nicht einer Sonne Strahl sie alle? Und doch steht der Mandelbaum allein unter allen seinen Sturgenossen in charakteristischer Einzigkeit ausgezeichnet da. Und worin? In שְׂקָדִים, wovon er seinen Namen hat, in Eifer, in wachster, munterster, rüstigster, voranschreitendster Hingebung und Thatkraft für das, was er zu leisten hat. Während seine Bruderbäume alle sich erst noch besinnen, hat er schon vollbracht und stellt gleich von vornherein das Ziel, die Fruchtblüte, voran, dem sein ganzes Dasein gilt und für welches er dann seine Blätterlungen treibt, um ihm, diesem Ziele zu alle seine Säfte umwandelnd zuzubereiten. Das ist aber in vollendetster Prägung der Levitengeist, durch den sich der Stamm Levi zum Vertreter des Gottesgeistes und Seines Heiligtums geabelt, als er allein unter allen seinen Genossen auf den Anruf אֵל־יְיָ um Moses sich scharte, und der in der Glitte seiner Familie, in Aharon und seinen Nachkommen, in reinsten Vollendung sich vererben sollte. (Vergl. 2. B. M. S. 361 f. — Wir haben dort in צִיָּן unserer Stelle: Staubfäden verstanden. Wir zweifeln aber an der Richtigkeit dieser Auffassung, da mit dem Ausbrechen der Blüte auch die Staubfäden vorhanden gegeben sind und nicht erst einem späteren Stadium angehören). Gleichzeitig dürfte aber eben darin die tröstende Zuversicht ausgesprochen sein, daß so wie der Mandelbaum nur früher blüht und Früchte zeitigt, somit seinen Sturgenossen nur „vorangeht“ in einer Entfaltung, welcher die andern sodann nachfolgen, also auch die Leviten und Aharoniden nur ewig „vorangehen“ werden mit einer Geistes- und Lebensentfaltung, welcher zu folgen und sie sich eigen zu machen alle anderen Bruderstämme im Volke ihnen gleich berufen sind.

19. Und du legest sie im Zusammenkunftsbestimmungszeit vor das Zeugnis nieder, wohin ich mich euch zur Zusammenkunft bestimme.

20. Und es sei: der Mann, den ich erwählte, dessen Stab wird blühen. So werde ich die murrenden Klagen der Söhne Israels, die sie wider euch erregen, von mir abweisend zur Ruhe bringen.

21. Da sprach Mose zu den Söhnen Israels, und es gaben alle ihre Fürsten, je einen Stab von je einem Fürsten des Hauses ihrer Väter, zwölf Stäbe. Und Aharons Stab mit unter ihren Stäben.

22. Da legte Mose die Stäbe vor Gott nieder im Zelte des Zeugnisses

19. וְהִנְחֵתֶם בְּאֶהָל מוֹעֵד לְפָנַי
הָעֵדוּת אֲשֶׁר אֶנְעַד לָכֶם שָׁמָּה:

20. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר-בּוֹ
מִמֶּנּוּ: וְיָכַר וְהִשְׁבַּחְתִּי מֵעַלֵי אֶת־
הַלְלוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם מְלַיְנִים
עֲלֵיכֶם:

21. וַיִּדְבַר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיָּתִנוּ אֵלָיו | כָּל-נְשִׂאֵיהֶם כִּמְטָה
לְנִשְׂיָא אֶחָד כִּמְטָה לְנִשְׂיָא אֶחָד
לְבֵית אֲבוֹתָם שְׁנַיִם עֶשְׂרֵת כְּמֹת וּמְטָה
אֶהָרֹן בְּתוֹךְ כְּמוֹתָם:

22. וַיָּנַח מֹשֶׁה אֶת-הַכִּטָּה לְפָנַי
וְהָיָה בְּאֶהָל הָעֵדוּת:

B. 19. וְהִנְחֵתֶם וגו'. In dem die „Stäbe“ und in ihnen die „Stämme“ vor das Zeugnis niedergelegt werden, wird die Frage gleichsam diesem Zeugnis zur Entscheidung vorgelegt und von dessen Standpunkt aus zur Erledigung gebracht. Es ist damit dem Volke gesagt, daß es sich hier nicht, wie sie (B. 6) irrig vorausgesetzt, um eine Frage „persönlicher“ Auszeichnung, sondern um eine solche Institution handle, bei welcher das „die Gegenwart Gottes im Volke bedingende Gotteszeugnis“ und dessen Wirksamkeit am Volke in erster Linie in Frage stehe. Es gilt den Menschen, den Alt am Barne des jüdischen Nationalganzen als den von Gott erwählten zu bezeichnen, der eben vermöge seiner Eigentümlichkeit zur Vertretung dieses Zeugnisses und zur Wartung seines Dienstes im Volke sich Gott als für diese Wahl am geeignetsten darstellt.

B. 20. וְהָיָה וגו'. Weissen Stäbe blühen wird, dessen Stäbe wohnt nach Gottes Urteil der Keim zur Blüte und Frucht für die Zukunft Seines Zeugnisses im Volke inne, und der Inhaber dieses „Stabes“ ist zugleich als der rechte „Träger“ dieses „erwählten Stammes“ von Gott gekennzeichnet. — וְהִשְׁבַּחְתִּי וגו' ist ganz eigentlich das zur Ruhe bringen eines Aufwühlenden, Brausenden (vergl. 1. B. M. 8, 1 und Escher 2, 1). Bisher hat Aharons Auszeichnung die Leidenschaften des Volkes gegen euch, eigentlich aber gegen mich aufgeregt, da diese Auszeichnung nicht euer, sondern mein Werk ist. Jedes Aufwachen gegen euch fällt daher eigentlich gleichsam auf mich zurück; dies wird fortan aufhören, indem Aharons Priestertum als ein Alt reiner Gotteswohl und nach seinen Motiven frei von jeder persönlichen Begünstigung des Erwählten bekundet und für ewige Zeiten bezeugt sein wird.

B. 21. וַיָּתִנוּ אֵלָיו וגו', ומטה אהרן וגו', äußerlich unterschied sich Aharons Stab in nichts von den Stäben der anderen, es war ein Stab wie ihre Stäbe.

B. 22. לְפָנַי ד': zur Gottesentscheidung.

13. Da stand er zwischen den Sterbenden und den Lebenden, und der Seuche ward Einhalt gethan.

14. Vierzehntausendsiebenhundert waren die in der Seuche Gestorbenen außer den durch Korachs Veranlassung Gestorbenen.

15. Aharon kehrte zu Mosche zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltcs zurück, und die Seuche war innegehalten.

16. Da sprach Gott zu Mosche:

17. Sprich zu Israels Söhnen und nimm von ihnen je einen Stab für ein Vaterhaus, von allen ihren Fürsten des Hauses ihrer Väter, zwölf Stäbe; eines jeden Namen schreibst du auf seinen Stab.

18. Und den Namen Aharons schreibst du auf den Stab Levis, denn ein Stab sei für das Haupt des Hauses ihrer Väter.

13. וַיַּעֲמֵד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתֵּעָצֵר הַמִּגַּפָּה;

14. וַיְהִיו הַמֵּתִים בַּמִּגַּפָּה אַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלֶף וּשְׁבַע כְּאֹת מִלֶּבֶד הַמֵּתִים עַל־דְּבַר־קֹרַח:

15. וַיָּשָׁב אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה אֶל־פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד וַתִּמְנַגַּף הַמִּגַּפָּה: פ' חמישי. 16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

17. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאֵתֶם מַטֵּה מַטֵּה לְבֵית אָב כְּאֵת כָּל־נְשִׂאֵיהֶם לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנַיִם עָשָׂר מַטֹּת אִישׁ אֶת־שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל־מַטְּהוֹ:

18. וְאֵת שֵׁם אַהֲרֹן תִּכְתֹּב עַל־מַטֵּה לֵוִי כִּי מַטֵּה אֶהְיֶה לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם:

B. 17. דבר וגו'. Wir haben zu Kap. 1, 2 entwickelt, wie nach ihrer Verzweigung aus dem einen gemeinsamen Urstamme die Stämme des jüdischen Volkes מטה: Äste heißen, und finden sie daher hier in „מטה“ den sprechendsten Ausdruck. Insofern jedoch ein jeder Stamm wieder eine besondere Eigentümlichkeit innerhalb des gemeinsamen Nationalganzen auf seine Angehörigen vererbte, bilden sie ein jeder ein besonderes בית ישראל. Als מטה werden sie daher in ihrer Gleichheit, als כהן אבות in ihrer gesonderten Eigentümlichkeit begriffen. Zudem daher hier die zwölf כהן אבות des jüdischen Volkes durch zwölf מטה repräsentiert werden sollen, so ist damit dem Gedanken Raum gegeben, daß ungeachtet ihrer eigentümlichen Sonderheit sie doch vielleicht wegen des charakteristischen Gemeinsamen einer Gleichheit hinsichtlich der hier zur Entscheidung stehenden Beziehung gewürdigt werden könnten, oder ungeachtet der gemeinsamen Gleichheit die charakteristische Sonderheit einer solchen Gleichwürdigkeit entgegenstehen könnte.

B. 18. ומה שם אהרן וגו'. Wir haben bereits zu 3. B. M. 22, 9 entwickelt, wie der jüdische Priester nicht aufgehört habe, Levite zu sein, wie vielmehr das Priestertum nur als das potenzierte Levitentum in reifster Vollendung zu begreifen sei und daher im Priesterstamm der Stamm Levi nichts als die Elite seiner unteilbaren Gesamtheit zu erblicken, sowie der Priester seine Sendung nur als höchste Lösung der Levitenaufgabe zu begreifen habe. Daher ist Aharon nichts als לוי לכהן und sein Stab ist der Stab Levis, מטה לוי.

8. Mose und Aharon kamen hin vor das Zusammenkunftsbestimmungs= zelt.

9. Da sprach Gott zu Mose:

10. Hebet euch hinaus aus der Mitte dieser Gemeinde, damit ich sie augen= blicklich vernichte. Sie aber fielen auf ihr Angesicht.

11. Und Mose sagte zu Aharon: Nimm die Pflaume und gib auf sie Feuer von dem Altare und thue Räucher= werk hinzu und bringe es eilends zur Gemeinde hin und vollziehe Sühne über sie, denn schon ist das Zürnen von Gott ausgegangen, das Sterben hat begonnen.

12. Aharon nahm wie Mose ge= sprochen und eilte hinein in die Mitte der Gemeinde, und siehe, es hatte das Sterben im Volke begonnen. Er gab das Räucherwerk hin und vollzog Sühne über das Volk.

8. וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ׀

רביעי. 9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

10. הֲרֹמוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאַבְדֶּלְתָּ אֹתָם בְּרַגַע וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם:

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־הַפְּלִיטָה וְהִקְדַּחֶיהָ אֵשׁ מִעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קִטְרֶת וְהִנְחָה אֶל־הָעֵדָה וּבַפֶּר עֲלֵיהֶם כִּי־צָא מִחַצְרֵי מִלְכָּנָה יְהוָה חֲתַל הַקָּהָל:

12. וַיִּלֶּךְ אַהֲרֹן בְּאֶשֶׁר וַדַּבֵּר מֹשֶׁה וַיָּרִין אֶל־כַּוֵּץ מִחֶסֶל וְהִנֵּה חֲתַל הַקָּהָל בָּעַם וַיִּטֹּן אֶת־הַקִּטְרֶת וַיַּבְכֵּר עַל־הָעָם:

gehenden, das Wesen seines Heiligtums sichernden, von allem Persönlichen ferne stehenden Anordnung beruhe. Sie begriffen, wie es scheint, die allerdings auf göttlicher Anordnung beruhende Erwählung Aharons doch nur mehr als eine dem Bruder Moses gewährte persönliche Auszeichnung, das Verbrechen der zweihundertundfünfzig daher als eine von Gott bestrafte persönliche Beleidigung Moses und Aharons, die, wie sie meinten, durch Verzeihung der erlittenen Beleidigung dem Untergange einer so bedeutenden Anzahl Familienväter wohl hätten vorbeugen können und — sollen. Sie begriffen das rein Sachliche des Vorgangs nicht, dem in keiner Weise durch eine solche Verzeihung ein Genüge zu leisten war, das vielmehr gebieterisch eine Gottesentscheidung forderte, wenn das Gotteswerk, dem gegenüber Moses und Aharon nur bedeutungslos verschwindende Organe waren, überhaupt für sein ewiges Ziel gerettet und erhalten bleiben sollte.

W. 10 u. 11. הרמו וגו'. Diese Anklage war allerdings ein rein persönlicher Vorwurf, in dessen Folge Gott zu Moses sprach: Wenn ihr wollt, so hebet euch hinweg, und ich vernichte die wider euch aufständische Menge sofort. Sie aber haben sich nicht hinweg, warfen sich vielmehr auf ihr Angesicht vor Gott nieder und, statt sich hinweg zu begeben und, wie die aufständische Menge ihnen untersah, den Tod ihrer Beleidiger zur Sühne zu fordern und Voten des Todes unter dem Gottesvolke zu sein, mußte Aharon mitten hinein in die Mitte der dem Tode geweihten Menge eilen und mit dem zu Gott aufsteigenden קָטַר־Ausdruck der innigsten Hingebung an Gott sühnend und rettend dastehen zwischen den Sterbenden und Lebenden und sich und seine Sendung dem Volke vielmehr als rettende Überwinder des Todes bewähren. —

5. Zur Erinnerung für die Söhne Israels, damit nicht ein Fremder, der nicht von Aharons Nachkommen ist, naheetrete, Rauchgabe vor Gott aufdampfen zu lassen, und er nicht werde wie Korach und sein Verein, wie Gott es ihm durch Mosche hatte ankündigen lassen.

6. Am andern Tage murrte die ganze Gemeinde der Söhne Israels über Mosche und Aharon und sprachen: Ihr habt den Tod des Volkes Gottes veranlaßt!

7. Da war es, indem die Gemeinde sich wider Mosche und Aharon versammelte, wandten sie sich dem Zusammenkunftsbestimmungszelte zu, und siehe, es hatte es die Wolke bedeckt, und es erschien die Herrlichkeit Gottes.

5. וּזְכֹרֶן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִמְנֵן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּבֶע אֶהְרֹן הִיא לְהַקְטִיר קִטְרֹת לִבְנֵי יְהוָה וְלֹא אֲחֵיהֶּ קָבְרָה וּבְעֵדוֹתוֹ בְּאֶפְסֹד דָּבָר וְיְהִי בְיַד־מִשֶׁה לוֹ: פ

6. וַיִּלְנֹנוּ כָּל־עַדַּת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּבְחֵרֹת עַל־מִשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הִמְתֵּם אֶת־עַם יְהוָה:

7. וַיְהִי בְהַקְהֵל הָעֵדָה עַל־מִשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן וַיּוֹפְנוּ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִנֵּה כִסְפוֹ הָעֵנָן וַיֵּרָא כְבוֹד יְהוָה:

איה: den besondern Nachdruck zu legen und den Charakter hervorzuheben, unter welchem sie ein Lehr- und Warnezeichen bleiben sollen. Mit diesen Mahnungen sind Opferer an ihrer eigenen Person zu Sündern geworden! Haben sich damit an sich selbst versündigt und ihren eigenen Untergang herbeigeführt! In dem Zusammenhang, in welchem diese Versündigung an sich selbst mit der Bestimmung der Mahnung zum Zeb des Altars hier ausgesprochen ist, dürfte wohl der Gedanke liegen: ihre Ehrsucht hat eine Erschütterung des von Gott geordneten Altardienstes gesucht, an diesem Versuch sind sie zu Grunde gegangen und ihr Untergang hat nur noch zur Festigung dieses von Gott geordneten Altars gedient (siehe Psalmen, Kommentar zu Ps. 42, 1).

B. 5. קטרה, להקטיר קטרה, steht hier wohl im uneigentlichen Sinne für alles, was 5. פני ר' wird, also für alles, was auf dem Altare dem Feuer übergeben wird. So קטרה אילים (Ps. 66, 15). Wird doch eigentliches קטרה überhaupt auf dem Altare nicht dargebracht und kann eine an diesen Altar geknüpfte Warnung am allerwenigsten sich hierauf beziehen. — כאשר רבר גר', die Kap. 16, 5—7 an Korach gerichteten Worte hatte Moses auf Gottes Geheiß gesprochen. Für einen Mann wie Korach lag darin zugleich die Warnung, sich nicht einer für den Nichtberechtigten jedenfalls verhängnisvollen Gottesentscheidung auszusetzen. Wie die dem Korach angekündigte Entscheidung an ihm in Erfüllung gegangen, so wird sie an jedem Unberechtigten sich erfüllen, der es wagen wird, dem Altare als Priester zu nahen, ohne dazu durch Abstammung von Aharon befugt zu sein. Eine Warnung, die sich auch am König Nija erfüllte (Chron. II. 20, 6).

B. 6. אתם המתם גר'. Sie hatten, wie es aus B. 17 f. scheint, aus dem Sterben der zweihundertundfünfzig noch nicht die Überzeugung geschöpft, daß die Erwählung Aharons zum ausschließlichen Priestertum rein nur auf einer von Gott aus-

Kap. 17. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sage Elasar, dem Sohne Aharons, des Priesters, daß er die Pfannen aus dem Brande heraushebe, das Feuer aber wirf weg; denn sie sind heilig geworden.

3. Eben die Pfannen dieser an ihren eigenen Personen zu Sündern gewordenen, man mache sie als dünn geschlagene Bleche zu einem Überzug für den Altar; denn da sie sie vor Gott hingebracht haben, so sind sie heilig geworden und sollen zum Zeichen für die Söhne Israels bleiben.

4. Der Priester Elasar nahm die kupfernen Pfannen, welche die Verbrannten nahe gebracht hatten, und man schlug sie dünne zum Überzug für den Altar.

י" 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. אֵמַר אֶל־אֶלְעָזָר בְּרַאֲהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת־הַמִּזְבֵּחַת מִבֵּיַן הַשָּׂרִפִּים וְאֶת־הָאֵשׁ זָרַח־הַלְּאֵה בִּי קִדְּשׁוּ:

3. אֵת מִחֲתוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנִפְשָׁתָם וְעִשׂוּ אֹתָם רְקָעֵי פָהִים צָפוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי־הִקְרִיבֶם לִפְנֵי־יְהוָה וַיִּקְדָּשׁוּ וַיְהִיו לְאוֹת לְבִנְיָן וְיִשְׂרָאֵל:

4. וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת מִחֲתוֹת הַנְּהַשָּׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבו הַשָּׂרִפִּים וַיִּרְקָעוּם צָפוּי לַמִּזְבֵּחַ:

Kap. 17. V. 1—3. **בי קדשו.** Man könnte annehmen, die מקריבי הקטרה hätten die כההוה zuvor allgemein zu שרה כלי geheiligt und wäre diese קדושה durch den gesetzwidrigen Gebrauch nicht verloren gegangen. Allein das כי הקריבים לפני ד' הקרבה לפני ד' der folgenden Verses scheint doch deren קדושה erst aus der ד' ויקדשו hervorgehen zu lassen, die doch als gesetzwidrige Handlung, wie schon רמב"ן 3. St. bemerkt, schwerlich in gewöhnlichem Sinne geeignet sein dürfte, einem Object קדושה zu erteilen. Vielleicht dürfte es also zu fassen sein: קדשו, dem Zwecke, dem sie geweiht worden, bleiben sie geheiligt. ביהוה, sie hatten sie vor Gott hingebracht, um damit eine Gottesentscheidung über das wahre und wirkliche, von Gott gewollte Priestertum zu erzielen. Dieses Ziel haben sie erreicht, wenn gleich auf Kosten des Untergangs derer, die es damit gesucht und daran חטאים geworden. Die Erreichung dieses Zieles ist aber für das Gottesheiligtum und seine Zukunft eine so heilig wichtige Thatsache, deren ewige Vergegenwärtigung bedingt so sehr die ganze sittliche Heiligung, welche von diesem Heiligtum und seinem Altardienste für das ganze Volksteben ausgehen soll, daß diese כההוה, wie sie der Erreichung dieses heiligen Zieles gedient, also auch der Festhaltung des Erreichten im Dienste des Heiligtums geweiht bleiben sollen, und so sind sie im doppelten Sinne „heilig“ geworden! Sie bleiben ihrem ursprünglichen Zwecke, der Dokumentierung des echten Priestertums, geweiht, und indem sie durch diese bleibende Bestimmung dauernd den heiligsten Zwecken des Heiligtums angehören, sind sie damit selber heilig geworden, wie alles, was dem Dienste des Heiligtums angehört.

ויהא האש זרה הלאה, das auf ihnen dargebrachte Feuer bleibt verworfen, und eben zum ewigen Gedächtnis, daß das auf ihnen dargebrachte Opfer ein verworfenes war, dafür sollen die Pfannen erhalten bleiben.

Erdboden seinen Mund und verschlangt sie und alles Ihrige und sie so lebend ins Grab sinken: so werdet ihr wissen, daß diese Leute Gott geschöht.

31. Und es war, wie er zu Ende war, alle diese Worte zu reden, da spaltete sich der Erdboden, der unter ihnen war,

32. die Erde öffnete ihren Mund und verschlang sie und ihre Häuser und alle die Menschen, welche Korachs waren und alle die Habe.

33. Sie und alles Ihre sanken lebend ins Grab und es schloß sich über ihnen die Erde und sie verschwanden aus der Mitte der Gemeinde.

34. Ganz Israel, die rings um sie waren, flohen bei ihrem Geschrei, denn sie dachten: es könnte auch uns die Erde verschlingen.

35. Feuer aber war von Gott ausgegangen und verzehrte die zweihundert- undfünfzig Mann, die Darbringer des Räucherwerks.

הָאֲדָמָה אֶתְפִּיָּהּ וּבָלְעָה אֹתָם וְאֶת־
כָּל־אֲשֶׁר לָהֶם וַיָּרְדוּ הַיּוֹם שְׂאֵלָה
וַיְדַעְתֶּם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה
אֶת־יְהוָה:

31. וַיְהִי כִּבְלָתוֹ לְדַבֵּר אֵת כָּל־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּפְקַע הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם:

32. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלַע
אֹתָם וְאֶת־בְּתֵיהֶם וְאֵת כָּל־הָאָדָם
אֲשֶׁר לָקָרַח וְאֵת כָּל־הַרְקוֹשׁ:

33. וַיָּרְדוּ הֵם וּכְל־אֲשֶׁר לָהֶם הַיּוֹם
שְׂאֵלָה וַתִּבְּסָם עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיִּאָבְדוּ
מִתּוֹךְ הַקְּהָל:

34. וְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סָבִיבֵיהֶם
נָסוּ לְקָלָם כִּי אָבְדוּ בְּיַד הַתִּבְלָעֹנוּ
הָאָרֶץ:

35. וְאֵשׁ יִצְאָה מֵאֵת יְהוָה וַתֹּאכַל
אֵת הַחֲמִשִּׁים וּמְאֹתָיִם אִישׁ מִקְרִיבָיו
הַקְּטָרֶת: ׀

gehandelt, ה' gehandelt, so werdet ihr wissen, daß diese Leute, indem sie die Göttlichkeit meiner Sendung geleugnet, den persönlich frei waltenden Gott und sein Werk überhaupt geleugnet.

W. 32. Und wie Korach nach Versen 17—19 bei den Matriken war, so scheint er diesem nach nicht mit in diesem Untergang begriffen gewesen zu sein. Kap. 26, 10 heißt es jedoch: Und Korach seinen Tod mit in dieser Erdklüftung gefunden hätte. Daher Sanhedrin 110 a der Zweifel, bei welcher Katastrophe er sein Ende gefunden, ob mit den Blößen oder den Scherben und dort eine Ansicht, daß er, der Urheber des ganzen Unglücks, von beiden mitbetroffen worden.

W. 33. Die Erde schloß sich in einer Weise über ihnen, daß nicht einmal eine Spur von ihrem Untergang hinterblieb und sie so völlig aus der Mitte des Volkes verschwunden waren.

W. 35. Und gleichzeitig, während im Lager sich der Erduntergang vollzog, wurden die Matriken durch die Asche getötet. Das Feuer, das sonst das Opfer verzehrt, ergriff hier die unberechtigten Opferer.

29. Wenn wie alle Menschen sterben, diese sterben werden, und ein Verhängnis wie aller Menschen über sie wird verhängt werden: so hat Gott mich nicht gesandt.

30. Wenn aber eine neue Schöpfung Gott schaffen wird, und es öffnet der

29. אִם-כָּמוֹת כָּל-הָאָדָם יִמָּתוּן
אֵלֶיהָ וּפְקֻדַת כָּל-הָאָדָם יִפְקֹד עֲלֵיהֶם
לֹא יִהְיֶה שְׁלָחֲנִי:

30. וְאִם-בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה וּפְקֻדָּהּ

B. 29. אִם כָּמוֹת וּגו' אִם כָּמוֹת כל האדם ist das Sterben eines natürlichen Todes in Folge der jedem Menschen innewohnenden Sterblichkeit. אִם פְּקֻדָּה כל האדם ist das Sterben eines „natürlichen“ Todes in Folge eines besonderen, einen Menschen ereilenden tödenden Verhängnisses, wie בהרב, ברעב, באש, במים u. s. w., Ereignisse, die sich auch nur nach den von Gott geordneten, bestehenden Naturgesetzen vollziehen, indem Gottes Verhängnis einen Menschen den Wirkungen dieser natürlichen Ursachen entgegenführt oder überläßt. Ein solcher Tod ist auch האדם כל האדם, ein Ereignis, das sich nicht außerhalb der Kategorie jener Verhängnisse bewegt, denen auch andere Menschen in gewöhnlichem Lauf der Dinge ausgesetzt sind. So gewiß auch alle sogenannten natürlichen Ereignisse, alles, was nach der bestehenden natürlichen Weltordnung geschieht, nur in Folge göttlichen Willens sich vollzieht, da Gott diese natürliche Weltordnung gesetzt und sie dann so lange wirkt, als Sein Wille diese Wirkung zuläßt: so gewiß ferner der Mensch mit allen seinen Leben, Gedeihen und Untergang herbeiführenden Geschichten noch einer besonderen göttlichen Fürsorge untersteht und nichts, nichts Kleines und Großes, selbst in dem „gewöhnlichen Lauf der Dinge“, ihn trifft, es habe dem Gottes heiligen Wille es also über ihn gesüßt; so gewiß daher auch, wenn יִמָּתוּן אֵלֶיהָ und פְּקֻדַת כל האדם יִפְקֹד עֲלֵיהֶם, jener Tod und dieses Verhängnis nicht minder Gottes unmittelbaren Ausspruch vollführen würden: so würde doch ein solcher Tod und ein solches Verhängnis nicht eine Beglaubigung der Göttlichkeit der Sendung Moses sein können, einer Sendung, die ja auf ein außerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge sich vollziehendes Eingreifen Gottes sich basiert, womit eben Gott sich als 'ה, als außer und über der Weltordnung in freier Persönlichkeit stehend, sich als den bezeugen wollte, von dem diese Weltordnung stammt, durch den diese Weltordnung besteht, durch den sie, der aber nicht durch sie bedingt ist, der sie nicht nur als אֱלֹהִים einmal geschaffen und geordnet, sondern als 'ה in jedem Augenblicke die Macht hat, eine ganz neue, durch Vergangenes nicht bedingte Zukunft einzuleiten und der diese freiwaltende Macht für den Menschen zu bethätigen bereit ist, dem er von Seiner Persönlichkeit und Seiner Freiheit einen Hauch mitgeteilt und ihn damit Ihn ebenbüdtlich zum freien persönlichen Wesen geschaffen, das, gottgleich, sich in sittlicher Freiheit dem Zwange der natürlichen Weltwirkungen entheben, und Gottes Willen erkennend und Gottes Willen frei vollbringend, den Kreis der Dinge, den er seine Welt nennt und mit welchem er seinen Gottesdienst auf Erden vollbringt, mit sich in das Reich der göttlich-sittlichen Freiheit emporheben soll, — und der eben mit der Sendung Moses die Wiedererhebung und Erziehung der Menschheit zu Sich und zur sittlichen Freiheit beginnen wollte (siehe zu 2. B. M. 6, 3). Ist doch die Sendung Moses selbst, wie jedes Wort Gottes an Menschen, ein Akt der freiesten Persönlichkeit, der nur durch ein, von dieser freien Persönlichkeit zeugendes אִם וְיִוָּסֵף Beglaubigung findet. Daher: אִם כָּמוֹת כל האדם וּגו' לֹא ד' שְׁלָחֲנִי. Aber:

B. 30. וְאִם בְּרִיאָה וּגו', wenn aber ihr Untergang durch eine Neuschöpfung herbeiführt wird, die eben Gott als 'ה verkündet, in dessen Namen ich aufgetreten und

23. Da sprach Gott zu Mose:

24. Sprich zu der Gemeinde: Hebet euch fort aus dem Umkreis der Wohnung Korachs, Dathans und Abirams!

25. Da stand Mose auf und ging zu Dathan und Abiram, ihm folgten die Ältesten Israels,

26. Und er sprach zur Gemeinde: Weichet doch aus der Nähe der Zelte dieser frevelnden Leute und rühret nicht an das Geringste von dem Ihrigen, sonst könnt ihr mit umkommen in allen ihren Sünden.

27. Da hoben sie sich weg aus der Nähe der Wohnung Korachs, Dathans und Abirams von allen Seiten. Dathan aber und Abiram traten hinaus und standen aufrecht im Eingang ihrer Zelte mit ihren Frauen, ihren großen und ihren kleinen Kindern.

28. Da sagte Mose: Daran sollt ihr erkennen, daß Gott mich gesandt hat, alle diese Thaten zu verüben und nicht aus meinem Sinne!

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

24. דַּבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר הֶעֱלוּ

מִסְכָּיב לְמִשְׁכַּן קִרְחָה דָּתָן וְאַבִּירָם:

25. וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיֵּלֶךְ אֶל־דָּתָן

וְאַבִּירָם וַיִּלְכוּ אַחֲרָיו וְקָנָו יִשְׂרָאֵל:

26. וַיְדַבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ

נָא מֵעַל אֶחָדִי הָאֲנָשִׁים הַרְשָׁעִים

הָאֵלֶּה וְאַל־תִּגְעוּ בְּכֹל־אִשֶׁר לָהֶם

כִּן־תִּסְּפוּ בְּכֹל־חַטֹּאתֵם:

27. וַיַּעֲלוּ מֵעַל מִשְׁכַּן קִרְחָה דָּתָן

וְאַבִּירָם מִסְכָּיב וְדָתָן וְאַבִּירָם יָצְאוּ

נֹצְעִים פֶּתַח אֹהֶל־יָהוָה וּנְשֵׂיהֶם וּבְנֵיהֶם וּמִקָּם:

28. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תִּדְּעוּן

כִּי־יְהוָה שְׁלַחְנִי לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־

חַמְצָעִים הָאֵלֶּה כִּי־לֹא מִלְּבָבִי:

menschlichem Einschreiten blühet gar oft dann die weniger schuldige, nur irreführte Menge und die Verführer, die eigentlichen Schuldigen bleiben frei. Du aber, אל אלקי אשר לאל, als Allmacht kannst du jeden erreichen, den du als Schuldigen erkennst, und als אשר לאל weißt du genau die wirkliche Schuld eines jeden zu ermessen. Es ist doch nur Korach der Schuldige, und das Volk, als die bloß Verführten, dürftest deiner Milde sich erfreuen. Wir haben schon wiederholt bei ähnlichen Ereignissen zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie durch Hervorrufen seiner Fürbitte Gott in Moses die Einsicht in die Motive seiner Wahrung weckt und seinen Geist gleichsam zum Mitdenken der göttlichen Wahrungsgedanken erhebt.

B. 24. durch dieses Entfernen sollten sie sich von der Gemeinschaft mit den Empörern losjagen und ihr Mשה על משה säuen.

B. 25. Dathan und Abiram hatten sich am direktesten gegen Moses vergangen, und gerade um deren mögliche Rettung durch Bestimmung eines Besseren sehen wir Moses sich noch im letzten Augenblick der Entscheidung bemühen.

B. 27. in fecker aufgerichteter Stellung.

B. 28. bezieht sich wohl auf seine ganze bisherige Wirksamkeit, nicht bloß speziell auf Aharons Erhebung zum Priestertum und das über das ältere Geschlecht verhängte Aussterben in der Wüste.

18. Sie nahmen auch jeder seine Pfanne, gaben Feuer auf sie, legten auf sie Räucherwerk und stellten sich am Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszelttes auf, und auch Mosche und Aharon.

19. Korach aber versammelte wider sie die ganze Gemeinde hin zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszelttes, — da erschien die Herrlichkeit Gottes der ganzen Gemeinde.

20. Da sprach Gott zu Mosche und Aharon:

21. Sondert euch aus der Mitte dieser Gemeinde, daß ich sie augenblicklich vernichte.

22. Da fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Gott! Gott der Geister allen Fleisches! Der eine Mann sündigt, und über die ganze Gemeinde willst du zürnen?

18. ויקחו איש מהתהו ויתנו עליהם אש וישמו עליהם קמח ונעמדו פתח אהל מועד ומשה ואהרן:

19. ויקהל עליהם קרח את־כָּל־הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיָּבֹא כְּבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעֵדָה: ׀

20. שלישי. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר:

21. הַבְדִּילוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאֲבֵלָה אֹתָם כְּרָגַע:

22. וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הַרוּחֹת לְכֹל־בְּשָׂר הָאִישׁ אֶחָד יִחַטָּא וְגַל כָּל־הָעֵדָה תִּקְרָף: ׀

beziehung der מהות עליהם, ונתהם עליהם, ויהנו עליהם, den Troß und die Anmaßung hervorhebend, die darin liegt. Und daher auch selbst vom Feuer nicht, wie oben כהם, sondern אש עליהם אש, immer die Pfannen, nicht als die Behälter sondern als die Basis bezeichnend, auf Grund deren die Darbringung gewagt werden sollte. Daher auch statt der Menschen die Zahl der מהות wiederholt: חמשים וכאיהם: ברהות. Darin liegt: so viel Menschen, so viel כהנים, der schärfste Ausdruck der behaupteten Gleichberechtigung.

В. 19. ויקהל וגו'. So sicher fühlte sich Korach, so völlig untergegangen muß bei ihm der Gedanke an die Wahrhaftigkeit der hier in Frage stehenden Gottesbeziehungen gewesen sein, daß er selbst im Momente der so verhängnisvollen Entscheidung das ganze Volk zu Teilnehmern seines Streites und zu Zeugen seines Triumphes herbeirief. Es mußte denn sein, daß er durch Massengewalt, ohne die göttliche Intervention abzuwarten, seinen Willen durchzusetzen die Absicht hatte. Jedenfalls war dieser Volkszusammentauf gegen Moses und Aharon gerichtet und trat, wer kam, damit auf Korachs Seite.

В. 21. הַבְדִּילוּ. Wie zu В. 19 bemerkt, waren sie durch ihr Erscheinen auf Korachs Seite getreten und hatten sich daher von einer Mitbeteiligung an seiner Schuld nicht freigehalten. Wird doch ihr Zusammentauf עליהם ויקהל, d. i. ja ואהרן, d. i. ja bezeichnet.

В. 22. ויפלו וגו'. אל אלקי הרוחות וגו'. Du weist, wie leicht die Geister einer Volksmenge durch blendende Behauptungen und Vorspiegelungen eines geistig überlegenen und bis dahin unangestrichenes Vertrauen genießenden Mannes, wie Korach, zu einer Verirrung hingerissen werden können. Wenn Massen zu Verbrechen aufstehen, liegt in der Regel die wahre Schuld auf einigen wenigen höherstehenden Agitatoren. Bei

16. Da sagte Mose zu Korach: Du und dein ganzer Verein, so seid denn vor Gott, du und sie und auch Aharon morgen,

17. und nehmet jeder seine Pfanne und gebet Räucherwerk auf sie und bringet jeder seine Pfanne vor Gott nahe, zweihundertundfünfzig Pfannen, und auch du und Aharon jeder seine Pfanne.

16. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-קֹרַח אַתָּה וְכָל-עֲדֹתָיִךְ הֵיוּ לִפְנֵי יְהוָה אַתָּה וְהֵם וְאַהֲרֹן מָחָר:

17. וְקָחוּ אִישׁ מִחֶהְתּוֹ וּבְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קִטְרֹת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אִישׁ מִחֶהְתּוֹ תְּמִשִּׁים וּמֵאֲתָנִים מִחֶהְתּוֹ וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֶהְתּוֹ:

W. 16. ויאמר גוי. In Versen 6 und 7 war nur hypothetisch ausgesprochen, was sie zu thun hätten, wenn sie die Entscheidung Gottes über ihre anklagenden Behauptungen hervorrufen wollten, hier wird dies nun anordnend wiederholt. Nachdem Moses Versuche nach keiner Seite hin Erfolg gehabt, sagte er zu Korach: wohlau, da ihr menschlichen Vorstellungen nicht zugänglich seid, 'היו לפני ד', so seid vor Gott, d. h. so stellt euch mit euren Ansprüchen vor Gott hin, wagt es, eure Ansprüche vor Gott geltend zu machen, daß Er zwischen dir, deinem Anhang und Aharon entscheide.

W. 17. ויקחו durch Darbringung von קטרה möchten sie ihre Ansprüche aufs Priestertum vor Gott geltend machen. Hier wird auch Aharon genannt und zwar werden die Zweihundertundfünfzig besonders gruppiert, Korach aber zu Aharon gestellt. Es galt ja nämlich der Entscheidung einer zwiefachen Behauptung: der Gleichberechtigung und Gleichwürdigkeit aller zum Priestertum, einer Behauptung, die durch das Auftreten der Zweihundertundfünfzig בקריבי קטרה erhärtet werden sollte; ferner aber auch: daß, wenn die Gesamtheit durch einen einzelnen priesterlich vor Gott vertreten werden sollte, dies nicht gerade Aharon sein müsse, vielmehr eventuell auch Korach es sein könne, eine Behauptung, die sich an Aharons und an Korachs Auftreten zur Seite Aharons zu erproben haben sollte (siehe zu W. 3).

ונהם עליהם קטרה גוי: in auffallender Weise wird hier sowohl als auch W. 18 und so auch oben W. 7, somit bei diesem ganzen Vorgange das Geben des Räucherwerks nicht auf das Feuer, sondern auf die Pfannen bezogen, während bei Nadab und Abihu (3. B. W. 10, 1) und so auch bei dem normalen Darbringen am ז" (dieselbst 16, 12) das קטרה auf das Feuer gegeben wird. Dort heißt es: ויקחו גוי: וקחו ולקח מלא המחהה גחלי אש גוי: איש מחתו והנה בהן אש וישמו עליה קטרה קחו איש מחתו ונתהם עליהם קטרה, קחו לכם, hier aber: ונתן את הקטרה על האש כההיה וכי' והנה בהן אש וישמו עליהן קטרה ויקחו איש מחתו והנה עליהם אש וישמו עליהם קטרה. Offenbar treten hier die מחהה in den Vordergrund und repräsentieren die darbringende Persönlichkeit. Bei Nadab und Abihu waren die Personen berechtigt und daher auch ihr כלי, die מחהה. Allein das Opfer war ein unberechtigtes, es war אש ורה, weil לא צוה אותם אש, weil es ein subjektiv erjommenees war. Hier aber lag das Rechtswidrige nicht im Opfer. Aharon brachte ja dasselbe. Es war auch vielleicht das gewöhnliche Pflicht-קטרה eines jeden Morgens, das freilich normal auf dem Rechtswidrigen darzubringen gewesen wäre. Die Rechtswidrigkeit lag jedenfalls in den Personen, die, indem sie mit ihren מחהה auftraten, sich als zu priesterlicher Funktion berechtigt darstellten. Daher der Nachdruck auf die מחהה: wagt es, auf den von euch gehandhabten Räucherpfannen das קטרה vor Gott darzubringen, das sei eure Probe. Daher denn auch im Momente der wirklichen Ausführung dreimal die anomale Maskulin-

waren, in eigener Überhebung Gott den Weibranch ihres Beliebens darzubringen. An dieser priestertümlichen Seite des Aufstandes hatten Dathan und Abiram keinen Teil. Mit ihrem „Mincha“ frevelten sie nicht. Mit ihrem Mincha blieben sie auf dem normalen Boden der Gesamtnation, mit dem symbolischen Minchaausdruck ihrer Gotteshuldigung verharteten sie im legalen Anschluß an das Gesamtopfer der Nation im Heiligtum und suchten kein individuelles priestertliches Vorgehen für sich, — und gleichwohl הן הן לא מנההם: denn wenn sie auch im symbolischen Ausdruck der Gotteshuldigung nicht gesfrevelt, so war dafür ihr konkretes Vorgehen ein um so tieferer Frevel gegen die Huldigung Gottes. Zudem sie wegen des ihnen versagten Eintritts in das verheißene Land Moses anklagten, diesen Eintritt auch für die Zukunft spöttisch in Zweifel zogen, in allem nur die Ohnmacht Moses erblickten, der seine Verlegenheit hinter die angebliche Veründigung des Volkes maszkirte, indem sie so Moses als den gewissenlosen Betrüger seiner Nation darstellten und ihn zugleich der gemeinsten Herrschsucht und Gewaltthätigkeit beschuldigten, hatten sie überhaupt die ganze Sendung Moses als gemeinen Betrug erklärt und damit das ganze Göttliche seiner Sendung, sowie die ganze besondere Beziehung Gottes zu Israel, die ja eben nur durch diese Sendung und in ihr Thatsache geworden, geteugnet. Damit hatten sie aber, so weit es sie betraf, den ganzen Boden für nichtig erklärt, auf welchem ein durch Moses überbrachtes Zeugnis für ein an Moses und durch Moses offenbartes Gottesgesetz und ein diesem Gesetze errichtetes Gottesheiligtum und ein diesem Gottesgesetzesheiligtum geweihter Opferdienst für sie noch irgend welche Bedeutung haben könnte. Dathan und Abiram traten nicht darum nicht mit ihren מנההם unter die Zweihundertundfünfzig, weil sie damit dem legalen Heiligtum und seinem Opferdienst die Anerkennung belassen wollten, sondern weil sie zu allen diesen Beziehungen überhaupt sich neigierend verhielten. Darum הן הן לא מנההם: Vielleicht liegt diese Auffassung auch der in במדבר רבה 3. St. gegebenen Erläuterung zu Grunde: כך אמר משה לפני הקב"ה רבוני של עולם יודע אני שיש ביאלו חלק באוהה מנהה שהקריבו, מלבד עולת התמיד ומנההה, והיהה של כל ישראל קריבה, הואיל ופירשו אלו מביניך אל השתכל בחלקם הניהנו האש ואל האכלנה.

ג' ה' לא הימר אחד נשאתי וגו': hätte ich auch nur durch die geringste eigennützige oder gewaltthätige Handlung meinen Charakter besleckt, sie hätten ein Recht, an der Göttlichkeit meiner Sendung nicht nur zu zweifeln, sondern sie geradezu zu leugnen. Deine Boten müssen menschlich rein sein. Du sendest keinen, dessen Charakter auch nur einen Anflug jener Richtung hat, in welcher die Bahn liegt für Schurken und Tyrannen. Charakterreinheit ist das erste Kreditiv deiner Sendung. Den Vorwurf, durch herrschsüchtige Willkür den Glauben an meine Botschaft erschüttert zu haben, verdiene ich nicht. Nicht nur keinem einzigen aus dem Volke, nicht einem Lasttier eines einzigen aus dem Volke habe ich meine Lasten zu tragen gegeben und habe nicht einem von ihnen mit Bewußtsein und aus Willkür wehe gethan. —

Es ist zweifelhaft, in welchem Sinne das נשאתי hier zu verstehen sei. נשא kommt allerdings einigemal auch einfach als fortnehmen vor: ונשא שה מהערר (Sam. I. 17, 34) נישא את פה בנם (Daniel 1, 16). Nachdem jedoch נשאתי ein Geschenk und zwar meistens ein Ehrengeschenk bedeutet (1. B. M. 43, 34; Jirmij. 40, 5 und Esther 2, 18) und auch die einem Höheren zu leistende Abgabe, im Sinne wie תרומה, so die Eheleiende zum Heiligtum: מישאת משה עבר ד' (Chron. II. 24, 69), so kann auch hier נשאתי: als Gebühr erheben heißen. Ich habe nicht einmal die Leistung eines Esels für mich als Trohn beansprucht. So auch ה' ה' לא הימר אחד נשאתי: nicht den Esel von irgend einem von ihnen.

ולא הרעתי: nicht den Esel von irgend einem von ihnen. אהר אהר מהם: auch keinen Besondern unter ihnen, der es durch sein Benehmen verdient hätte (siehe zu 1. B. M. 3, 22).

14. Auch hast du uns noch keineswegs zu einem von Milch und Honig fließenden Lande gebracht, wann du uns Erbteil an Feld und Weinberg erteilst. Willst du die Augen dieser Leute austechen? Wir kommen nicht hinauf.

15. Dies that Mose sehr wehe, und er sprach zu Gott: Wende dich nicht zu ihrer Huldigungsgabe! nicht den Esel eines einzigen von ihnen habe ich genommen, und habe nicht einem von ihnen wehe gethan.

שנ 14. אַף לָא אֵל-אֶרֶץ וְבַת הַלֵּב וְדָבַשׁ הִבִּיאִתָּנוּ וְהִתָּן-לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וְכַרְם הָעַיִי הַיְּגֵשִׁים הָהֵם תִּנְגַּר לָא נַעֲלֶה:

15. וַיַּחַר לְמוֹשֶׁה כִּי אָד וַיֹּאמֶר אֵל-יְהוָה אֶל-תִּתֶּנּוּ אֵל-מִנְחָתָם לֹא חִמּוֹר אֶתְד כִּהֶם נִשְׂאתִי וְלֹא הִרְעִיתִי אֶת-אֶתְד כִּהֶם:

bindet, und die werfen sie Moses vor und finden schon einen Beweis darin, daß er sich erlaubt, sie zu sich rufen zu lassen, wozu er ganz und gar kein Recht habe!!

B. 14. אַף לָא אֵל kann sich nicht wie das במדבר des vorigen Verses darauf beziehen, daß nun das ganze aus Egypten gezogene Geschlecht nach der jüngsten Bestimmung in der Wüste ihr Leben beschließen solle, ohne das verheißene Land zu betreten; denn das ist ja schon gesagt und kann am allerwenigsten mit dem steigenden אֵל eingeleitet werden, da es ja nur dasselbe sagen würde. Wir glauben, dies vielmehr also verstehen zu dürfen: uns, die Älteren, die wir aus Egypten gezogen, uns hast du schon wortbrüchig ins Unglück gebracht. Wir haben das schöne Land verlassen und sollen nun in der Wüste sterben. Aber auch an dein weiteres Versprechen, daß, wenn wir auch nicht selbst, wir doch in unseren Kindern zum Besiz des verheißenen Landes kommen sollen, glauben wir noch gar nicht, dessen Erfüllung steht noch gar nicht so fest, wenn du auch so positiv mit uns von dem Besiz an Feld und Weinberg sprichst und uns in bezug darauf (z. B. gleich nach dem ausgesprochenen Verhängnis des Aussterbens in der Wüste: Kap. 15, 2 u. 18) Gesetze erteilst. Wie positiv du uns auch וכרם נחלתה zusagst, mit Worten „giebst“, — (vergl. 1. B. M. 1, 15 u. 18, sowie 4. B. M. 20, 12 und sonst) — so hast du damit uns doch noch keineswegs wirklich ins Land gebracht. Dein Versprechen in bezug auf die Kinder wird ebenso mit Täuschung enden, wie dein Versprechen an die Väter — הָעַיִי גַר: meinst du uns blind machen zu können, daß wir die Dinge nicht sehen sollten, wie sie sind?! — Das: וְהִתָּן לָנוּ wird in ähnlicher Weise von Sipreno in seinem Kommentar erklärt.

B. 15. וַיַּחַר גַּר: dies brannte Moses sehr, daß man es wagt, ihm den Vorwurf eines Mißbrauchs seiner Stellung zu rechtloser Willkür zu machen, das schmerzte ihn tief. — אֵל הָכֵן אֵל מִנְחָתָם, das Verständnis dieses Sages hat erhebliche Schwierigkeiten. Es kann dies nicht auf das קטרה hinführen, das morgen von den mit Korach verbundenen Empörern dargebracht werden sollte. Dem eben daran nahmen ja, wie wir bereits bemerkt, Dathan und Abiram keinen Teil. Vielmehr glauben wir eben deshalb, es vielleicht also verstehen zu dürfen: Korachs und der Zweihundertundfünfzig Aufstand war eine direkte Auflehnung gegen Gott und den von ihm angeordneten, durch Aharon zu vollziehenden Opferdienst in seinem Heiligtum. Von diesem in Wahrheit Gott huldigenden Opferdienst sagte sich der Selbsttäntel los, mit welchem sie bereit

11. Darum, du und dein ganzer Verein, ihr seid die wider Gott Versammelten! Aharon aber, was ist der, daß ihr wider ihn Aufruhr erregt?!

11. לָכֵן אַתֶּם וְכָל־עֲדַתְכֶם הַנִּקְוִים
עָלֶי-יְהוָה וְאַתְרֵן מִי־הוּא כִּי תִלְוּנִי
עָלָיו *

Gruppen sich gebildet zu haben. Obgleich im Aufstand gegen Moses und Aharon vereinigt, hatte doch Korach eines, Dathan und Abiram ein anderes im Auge. Korach, der Levite, gerierte sich eigentlich als Vindikator der vermeintlich durch Aharons Auszeichnung verletzten Rechte seines Stammes. Er, der vorgebliche Vertreter der Gleichberechtigung aller, ließ sich gleichwohl die ihm und seinem Stamme dem übrigen Volke gegenüber eingeräumten Vorzüge wohl gefallen. Statt sich ihrer konsequenter Weise zu entkleiden, genügten sie ihm nur nicht und suchte er unter dem Scheine der Gleichberechtigung aller nun auch die Priesterwürde für seinen Ehrgeiz. Dathan und Abiram scheinen sich hingegen aus Priesteramt und Priesterwürde nicht eben viel gemacht zu haben. Sie fehlen auch B. 17 unter den קטרת-Darbringenden. Ausdrücklich werden nur zweihundertundfünzig, Korach und Aharon genannt. Dagegen scheint ihnen die politische Stellung Moses im Wege gewesen zu sein, und haben sie sich wohl Korach nur in der Voraussetzung angeschlossen, daß durch Ersütterung des Vertrauens in die Göttlichkeit der Sendung Moses seiner Stellung im Volke überhaupt der Boden entzogen sein würde.

המעט מכם: ist es weniger als ihr, d. h. ist es weniger, als das euch gebührend Dünkende. — עבדה לעבד עבדה ר' ולעמד לפני העדה לשרהם (vergl. Verse 2, 6—8). עבדה ר' משכן ist der für Aufstellung, Bestand, Schutz und Transport des Heiligumszettes und seiner Geräte zu leistende Dienst. Dieser Dienst ist zugleich eine im Dienste der Nation vollzogene Leistung, sie stehen damit dienend לפני העדה (siehe zu 2, 6). לשרהם: das zu leisten, was eigentlich der Nation im Ganzen obliegt (siehe daselbst). Dieser „Dienst der Gesamtheit“ macht nach jüdischem Begriff die Würde eines jeden öffentlichen Amtes. Es ist keine Überordnung, sondern Unterordnung, nicht שררה, sondern עבדות (Horioth 10 a). Die Idee der Würde eines solchen öffentlichen „Dienstes“ liegt in dem Gedanken, daß ein einzelner sich mit der Idee der Gesamtheit und ihrer Zwecke zu erfüllen, und in ihrem Geiste und von ihrem Standpunkte aus Gesamtzwecke zu versorgen habe.

לכן וגו'. Durch dein ר' קהל על קהל hast du mir und Aharon die größte Verfündigung gegen Gott, die Usurpation und mißbräuchliche Benützung seines Namens und seiner Autorität zu ehrgeizigen, selbstjüchtigen Zwecken unterworfen, also, daß unsere ganze Stellung mindestens eine über Gottes Willen hinausgreifende Auflehnung gegen Gott wäre. Diese Anklage fällt mit doppelter Wucht auf dich und deine Mitverschworenen zurück. Es genügt ihnen nicht, das Volk des Gottesheiligtums zu sein, dir nicht, in seinem Namen Diener am Gottesheiligtum zu sein, ihr wollt auch Priester im Heiligtum sein und lehnt euch darum gegen Anordnungen auf, die nicht wir, die Gott getroffen. Ihr seid die ר' נועדים, die ihr euch „in der Absicht zusammen gefunden“, Empörung gegen Gott zu üben. Das ist ja immer הקיער. Es bezeichnet ja immer die zu einem gemeinsamen Zwecke geschehene oder geschehen sollende Vereinigung. Daher ja auch מועד (siehe 2. B. M. S. 97 u. 341). Davon ja auch עדה: die durch eine gemeinsame Aufgabe und in ihr vereinigte Gemeinde. Daher auch hier: der durch Gesinnung und Zweck verbundene Anhang Korachs: עדה. Das Verbrechen liegt nicht in הקיער und עדה, sondern in ר' על. — ואתרן וגו', daß ihr aber Aharon mit

6. Dieses thuet: Nehmet euch Kohlenpflannen, Korach und sein ganzer Verein,

7. gebet in sie Feuer und leget auf sie Mäucherwerk morgen vor Gott, und dann wird es sein: der Mann, den Gott erwählen wird, der ist der Heilige — ihr wollt zu viel, ihr Söhne Levis.

8. Mosche redete dann zu Korach: Höret doch, Söhne Levis!

9. Ist es euch zu wenig, daß Jisraels Gott euch von der Gemeinde Jisraels ausgeschieden, euch sich näher treten zu lassen, den Dienst an der Gotteswohnung zu verrichten und vor der Gemeinde zu stehen, sie zu bedienen?

10. Und da Er so dich und deine Brüder alle, die Söhne Levis mit dir, nähertreten ließ, wollt ihr nun selbst Priesterthum!?

6. וְזֹאת עֲשׂוּ קָחוּ לָכֶם כַּחֲתוֹת קָרַח וְכָל־עַדְתּוֹ:

7. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר וְשִׂיבּוֹ עֲלֵיהֶן וְהָיָה לִפְנֵי יְהוָה כְּחֹר וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה הֵיאֵה הַמִּקְדוֹשׁ רַב־לָכֶם בְּנֵי לֵוִי:

8. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־קָרַח שְׂמִיעֵי נָא בְנֵי לֵוִי:

9. הַמֵּיַעַב מִכֶּם כִּי־הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַמֵּי יִשְׂרָאֵל לְקַרְיָב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת־עַבְדֹת מִשְׁבֵּן יְהוָה וְלַעֲבֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשִׁרְתֶּם:

10. וַיִּקְרַב אֶתְךָ וְאֶת־כָּל־אֶתְךָ בְּנֵי־לֵוִי אֶתְךָ וּבְשִׁרְתֶּם גַּם־כָּהֲנָה:

duldet. Darin liegt maausgesprochen von selbst die Warnung, daß das Hinantreten der Nichterwählten von Gott nicht werde geduldet werden, und die Bezeugung ihrer Verwerfung leicht verhängnisvoll für sie werden könne.

WB. 6 u. 7. Moses hatte Korach durchschaut. Nichts als Neid auf die dem Aharonstamme mit Zurücksetzung der übrigen leuitischen Familien übertragene Priesterwürde hatte ihn zur Empörung gebracht. Um diese Auszeichnung aufzubeben — um vielleicht eventuell sie durch Volkswahl auf sich und seine Deszendenz zu leiten — hatte er die Gleichberechtigung aller zu dieser Würde als Motiv seines Aufstandes geltend gemacht und die Erhebung Aharons zu dieser Würde als nicht von Gott ausgehend verdächtigt. Wohl an denn, waren sie von der Wahrheit ihrer Behauptung durchdrungen, so sollten sie die Probe wagen und ihrer Behauptung gemäß mit einer hohenpriesterlichen Handlung zu Gott hintreten. Das hohepriesterliche Amt gipfelt im קָרַח, im Ausdruck des vollendeten höchsten Aufgehens in das göttliche Wohlgefallen. Mit ihm sollten sie, der Behauptung ihrer priesterlichen Würdigkeit gemäß, zu Gott hintreten und sich der göttlichen Entscheidung unterstellen. Allein er warnte sie, nicht nur für alle übrigen Stämme, die in den zweihundertundfünfzig vertreten waren, selbst für die doch bereits dem Heiligtum nahestehenden Leviten, als deren Repräsentant Korach angesehen sein wollte, sei es eine verhängnisvolle Annahme, daher: רַב לָכֶם בְּנֵי לֵוִי! —

WB. 8—11. Nach dem Ernst des Ausspruchs dessen, was morgen zu geschehen habe, wenn sie bei ihren Behauptungen verharren und sich damit der Entscheidung Gottes unterstellen wollten, läßt Moses es nicht an zurendenden Vorstellungen fehlen und benützt dazu die noch übrige Zeit des Tages. — וַיֹּאמֶר אל, nicht וידבר wie B. 5. Zudem Moses Korach und Dathan und Abiram (B. 12 f.) getrennt mit Vorstr-Augen anging, scheint wohl der Aufstand aus zwei Verschiedenes erstrebenden

5. Und er sprach zu Korach und seinem Vereine: Lasset es Morgen werden, dann wird Gott kund thun, wer der Seine ist, und wer der Heilige, daß Er ihn zu Sich nahen lasse. Wen Er erwählen wird, den wird Er zu Sich nahen lassen!

5. וַיְדַבֵּר אֶל־קֹרַח וְאֶל־כָּל־עֲדָתוֹ
לֵאמֹר בֹּקֶר יוֹדַע יְהוָה אֶת־אֲשֶׁר־
לוֹ וְאֶת־הַקֹּדֶשׁ וְהַקְּרִיב אֵלָיו וְאֶת־
אֲשֶׁר יִבְחַר־בוּ יִקְרִיב אֵלָיו:

durch Gott selber erwiesen werden. Darum hatte der Leugnung Korachs gegenüber Moses aus sich kein Wort der Entgegnung. Wenn Gott es nicht für recht erkennen würde, dieser Leugnung gegenüber die Wahrhaftigkeit seiner Sendung aufs neue zu beglaubigen, so war seine Sendung überhaupt zu Ende — ויפל על פניו.

Aharon aber, obgleich, wie aus dem Verfolg erhellt, seine priesterliche Stellung es eigentlich war, die Korachs Eifersucht erregt hatte, und dieser nur Moses Autorität zu vernichten suchte, um damit die von ihr getragene eximierte Stellung der Aharoniden aufzuheben — Aharon blieb bei diesem ganzen Vorgang passiv. Amt und Würde trug er nur im Auftrage Moses. Amt und Würde war auch ihm keine persönliche Frage. Er bricht für sie keine Lanze, hat für sie kein Wort. Des Bruders Wahrhaftigkeit galt allein die Entscheidung. Und die dem Volke aufs neue darzutun, stand allein bei Gott.

W. 5. וידבר וגו' בקר וגו'. בקר, nicht מחר: morgen, sondern Morgen, d. h. es soll erst der heutige Tag und die Nacht vorübergehen. Da die Entscheidung sich nur an den Empörern und durch deren Untergang bezeugen sollte, so sollte ihnen Zeit zur Bestimmung gegeben sein, insbesondere in der Ruhe und Zurückgezogenheit der Nacht, wo jeder mehr auf den Umgang mit den Seinen und dem eigenen Innern gewiesen und dem Einflusse verführender Genossen entzogen ist. Zugleich wollte Moses die Zeit zu ermahnenen Vorstellungen an die Betreten benutzen, wie der Verfolg zeigt. In der That fehlt auch im Momente der Entscheidung On, den nach der Ubertieferung seine Frau von weiterer Teilnahme an der Empörung zurückhielt, und ebenso ermahnten sich noch im Momente der Katastrophe die Söhne Korachs zum Besseren und blieben von dem den Vater ereisenden Untergange gerettet. וידוע ד' אה אשר לו, Gott wird kund thun, wer der Seine, d. h. wer sein Werkzeug, sein Bote und Diener ist; es ist dies die Beglaubigung Moses, וואו הקדוש והקריב אליו, und wer, wenn auch nicht absolut heilig, doch der Heilige, d. h. so heilig ist, daß Gott ihn der Bestimmung würdigt, in Vertretung des Volkes in die Nähe Gottes hintreten zu dürfen und zu sollen. Es ist die Beglaubigung Aharons. Tenes ist die Widerlegung der irrigen Folgerung aus der wahren Thatfache, daß בהוכיח ד'. Dieses die Widerlegung der irrigen Folgerung aus der irrigen Behauptung, daß כולם קדשים, כל הערה כולם קדשים.

וגו' וואו אשר יבחר בו וגו' spricht die Art und Weise aus, wie diese Entscheidung sich kund thun werde. Gott wird einen erwählen und ihn als den bezeichnen, der zu Ihm, in seine Nähe, hintreten dürfe und solle, und damit wird die ganze Frage nach allen Seiten entschieden sein. Es wird sich entscheiden, ob jeder, oder nur ein von Gott Bestimmter, und zwar wer Gott als כהן nahen dürfe und solle. Und wenn dies derselbe ist, den bereits Moses im Namen Gottes als den zum Priestertum ausschließlich Erwählten verkündet hat, so wird damit zugleich die Wahrhaftigkeit der Sendung Moses überhaupt sich erhärten. Und zwar wird diese Erwählung also sich äußern. Der Erwählte wird derjenige sein, den Gott zu sich hinantreten läßt, dessen Hinantreten Er

diese Bestimmung לאלקיהם קרשים (4. B. M. 15, 40), sind ein עם קדוש לר' (5. B. M. 7, 6 u. f.), sind Gott geheiligte Menschen, ein Gott geheiligtes Volk, gehören mit jeder Faser ihres Einzeln- und Volksdaseins ausschließlich Gott; aber קרושים „heilig“ sind sie noch nicht. Und eben damit sie ewig rastlos zu ihrer heiligen Bestimmung sich emporarbeiten, damit sie nicht ihre Wirklichkeit mit ihrer Bestimmung verwechseln, sich empor bereits für heilig halten, weil sie einem heiligen Verufe geheiligt sind, damit vielmehr diese ihre heilige Bestimmung ihnen ewig als ein noch fernes von Gott gewiesenes Ziel des Strebens vorschweben, eben darum fand diese ihre heilige Bestimmung ihre symbolische ideale Darstellung in dem ihre „Bezeugung von Gott“ umschließenden Heiligtum, dem eben darum mit nichten ein jeder ohne weiteres zu nahen sich würdig hatten darf, dem selbst ein Aharon nur infolge einer Gottesanordnung, und nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern nur in dem Gewande seines Diensthymbole nahe zu treten wagen darf. Und eben darum ist für Volk und Priester gesprochen: והורו הקרב יומה, weil sie ihre Wirklichkeit an die Stelle ihres Berufes setzen und damit die ganze Wirklichkeit des Heiligtums ertöten würden. Die ganze Gliederung des Volkes in ישראל, קרושים und להים, und das Heiligtum in abgegrenzter Mitte spricht zu allen: קרושים אהים, aber noch nicht: קרושים אהם! — Und ferner: wären sie selbst bereits כולם קרושים, und wenngleich in Wahrheit ד' בהובם, — wohl, wenn bereits das Gesetz in seiner Abgeschlossenheit gegeben und dafür der große Grundsatz לא בשמים היא (5. B. M. 31, 12 und B. M. 59 b) bereits Geltung hätte haben können, daß davon nichts mehr „im Himmel geblieben,“ sondern es fortan nur die Gesamtkräfte der Nation zu seiner Verwirklichung zu erwarten gehabt hätte, und wenn bereits die Nation ihre normale Herstellung erlangt gehabt hätte, die die Verwirklichung dieses Gesetzes als alleinige Aufgabe ihres Seins und Wollens haben sollte, dann und dafür freilich hätte das Volk die Leitung und Fürsorge seiner Gesamtabliegenheiten dem Tüchtigsten und Besten aus seiner Mitte selbst zu übertragen gehabt, ganz so, wie ja schon damals für alles von der Nation selbst zu Bewirkende sie ihre נשיא ויער und קריאי hatten, wovon ja in den zweihundertundfünfzig Verschworenen selber das lebendige Beispiel da stand und sie so — beiläufig — den ersten Teil ihrer Anklagen durch ihr Auftreten selbst widerlegten, indem ja in ihnen selber am Tage lag, daß selbst für Gebiete, hinsichtlich derer sicherlich die unbestrittenste Gleichberechtigung dem Volke innewohnte, es doch seiner gehobenen Vertreter bedürfte. — Allein für das, was nicht aus dem Volke und durch das Volk zu erledigen war, das, wofür die Initiative mit nichten im Volke, überhaupt nicht im Menschenkreise lag, für das, was nicht aus dem Volke, was an das Volk gelangen sollte, für Gottes Sendungen an das Volk, wo ist der Mensch, wo das Volk, dem die Rechtheit zur Frage zustände: warum hat Gott dich, gerade dich gesandt, wo der Boden für die damit an Gott gerichtete Rechtheit: den und keinen andern wähle zu deinem Boten!! Der ächte und wahrhaftige Gottesbote — und keiner mehr, als ein Moses — ist unter allen Menschen sicherlich der erste und bereitetste, seine Unwürdigkeit zu gestehen und Gott zu bitten, einen Würdigeren, Besseren und Tüchtigeren für seine Heroldschaft zu wählen. Allein, wenn dann doch Gott ihn und keinen andern als den Würdigsten und Tüchtigsten für seine Botschaft gesendet, wer will an ihn mit der Frage hinantreten: ד' קרה על התנשא?! Dieses התנשא ist die Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung, macht Moses zum Betrüger und das Faktum seiner Sendung zur Lüge, darum:

וישמע משה ויפל על פניו. Die Wahrhaftigkeit eines Faktums kann nur durch ein Faktum, kann nicht durch innere Gründe erhärtet werden. Innere Gründe können seine Wahrscheinlichkeit, seine Notwendigkeit, nimmer aber seine Wirklichkeit beweisen. Die Wahrhaftigkeit eines Gesandten kann nur durch den Sender, die Sendung Moses nur

Israels zweihundertundfünfzig, Gemeindefürsten, Versammlungsberufene, Männer von Namen.

3. Als diese sich wider Mose und Aharon versammelt hatten, sprachen sie zu ihnen: Ihr maßt euch zu viel an, denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig und unter ihnen ist Gott. Und warum erhebet ihr euch über die Gemeinde Gottes?!

4. Mose hörte und warf sich auf sein Angesicht.

יִשְׂרָאֵל הַמְּשִׁיִּים וּבְאֵתָיִם נְשִׂיאֵי עֵדָה
קְרָאֵי בְיוֹעַד אֲנָשֵׁי-שֵׁם:

3. וַיִּקְהָלוּ עַל-מֹשֶׁה וְעַל-אַהֲרֹן
וַיֹּאמְרוּ אֵלֵיהֶם רַב-לִבְכֶם בִּי כָל-
הָעֵדָה בְּלֶבְכֶם קֹדְשִׁים וּבְתוֹכְכֶם יְהוָה
וּמָדוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל-קְהַל יְהוָה:

4. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל-פָּנָיו:

stützung ihrer Vorwürfe und Forderungen in Masse eingefunden hatten, sprachen Korach und seine Genossen als Wortführer der Gesamtheit: רב ללב u. f. w. Indem die Aussage: רב ללב durch כל העדה וגו' als Begründung der vorangehenden Behauptung als eine durch das Vorangehende begründete Frage, sondern durch ומדוע als eine noch fernere Frage anfügt, so scheinen sie mit zwei Behauptungen, oder vielmehr mit einer Behauptung und einem Vorwurf gegen Mose aufgetreten zu sein. Zuerst die Behauptung: כל העדה u. f. w. und deshalb רב ללב, die ganze Gemeinde, und zwar nicht כלל in ihrer Gesamtheit, sondern כולם in allen ihren einzelnen Gliedern, ist heilig und in ihrer Mitte ist Gott gegenwärtig; jeder einzelne der sechsmalhunderttausend ist heilig und daher Gott nahe, und es bedarf daher keines Priesters, um für ihn den Ausdruck seiner Gedanken und Gesinnungen im Opfer Gott nahe zu bringen; und es sind eben diese sechsmalhunderttausend und nicht irgend ein einzelner, welchem Gott seine Gegenwart zugesagt, Gott bedarf daher keines Propheten, um sein Wort an diese sechsmalhunderttausend gelangen zu lassen. Daher: רב ללב, alle sind Gott nahe und Gott ist allen nahe, darum braucht es keines Aharons und keines Mose, daher ist die ganze Stellung Mose und Aharons eine auf Unwahrheit begründete Annahme. Und ferner: wenn es denn für die Beziehungen des Volkes zu Gott an der Spitze der Gesamtheit und für dieselbe stehender einzelner bedarf, warum gerade Aharon und Mose, warum nicht dem Volke die Wahl seiner Vormänner überlassen, was berechtigt Aharon und Mose sich an die Spitze der Nation zu stellen?!

B. 4. וישמע משה וגו'. Mose hörte oder vielmehr: verstand das Ziel und das Motiv dieser gegen ihn erhobenen Behauptungen und Anklagen. Es war eine Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung und zwar nicht aus irregegangener Gedankenrichtung, die einer Belehrung zugänglich gewesen wäre, sondern aus ehrsüchtigem Neide, der unter dem Deckmantel der Vertretung des allgemeinen nur die Befriedigung eigener selbstsüchtiger Interessen verfolgt und zu diesem Ende durch blendende, der Eigenliebe des Volkes in allen seinen Gliedern schmeichelnde Sophismen Mose und Aharon aus ihrer Stellung zu verdrängen suchte. Sind doch die Prämissen, die Säge, die Korach seinem Aufbruch zu Grunde legte, falsch und die Schlüsse in ihrer Anwendung auf die Verhältnisse, denen es galt, nicht minder. קדושים כלל sind keineswegs schon קדושים יהו' (2. B. M. 22, 30) Menschen eines heiligen Berufes sind sie, קדושים יהו' (3. B. M. 17, 1), sie haben die Bestimmung, heilig zu werden, sie sind auch eben durch

Kap. 16. B. 1. Korach maßte sich an, der Sohn Siphars, des Sohnes Rehaths, des Sohnes Levis, und Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs, und On, Sohn Peleth's, Söhne Neubens,

2. und sie traten auf vor Mosche, und auch Männer von den Söhnen

טז 1. וַיִּקַּח קֹרַח בְּנוֹיִצְהָר בְּנוֹיִקָהָת
בְּנוֹ-לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּירָם בְּנֵי אֱלִיָּאָב
וְאוֹן בְּנוֹ פִּלֶּת בְּנֵי נְעֻבִים:

2. וַיִּקְמוּ לְפָנֵי מֹשֶׁה וְאֲנָשִׁים מִבְּנֵי-

worfene in ihren Augen „gut“, daß von Gott Verheißene in ihren Augen „schlecht“, und vor dieser Verkehrtheit des Urteils fiel vor ihnen die Pforte des ihnen verheißenen, verjüngten Paradieses ebenso zu, — wie — dieselbe Verkehrtheit des Urteils einst die ersten Menschen des Paradieses verlustig gemacht hatte.

Da hätten wir denn einen ferneren und letzten Zug, der die Parallele vollständig macht.

Durch den Fall der Menschheit verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel ward: das Kleid. Durch den Fall der Menschheit zum Beginn der Wiedererlangung des Paradieses auf Erden mit Israel bestimmte Art dem Israel der Wüste verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel wurden: die Biezhith an dem Kleid.

Senes war die Verleugnung Gottes als Leiters unserer Thaten, dieses seine Verleugnung als Lenkers unserer Geschichte. ציצת פרשה saßt beides zusammen und, auf ציצת hinweisend, die Thatjache, die uns beides verbürgt (2. B. M. 3, 12), spricht sie: אֲנִי ד' אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם לֵאמֹר אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיוֹת לְכֶם לְאֱלֹקִים אֲנִי ד' אֱלֹקֵיכֶם.

קרה.

Kap. 16. B. 1. קרה war der Abschnitt von der Empörung gegen Gott. קרה ist der Abschnitt von der Empörung gegen Moses. — ויקח קרה ohne Objekt. So auch ויקח קרה ויאבשלם לקח ויצב לו בחיו את מצבתו וגו' (Sam. II. 18, 18). Grammatisch ist die ganze folgende Thätigkeit das Objekt der ויקח, logisch bezeichnet beides ein unberechtigtes Vorgehen im eigenen Interesse. Abalom nahm sich das Recht, maßte sich an, sich selbst bei seinen Lebzeiten ein Denkmal zu setzen. Korach nahm sich das Recht, maßte sich an, Moses und Aharon wegen ihrer Stellung im Volke zur Rede zu stellen. Indem dies aber durch ויקח ausgedrückt ist, liegt darin zugleich, daß das Motiv seines Vorgehens ein selbststüchtiges war, er that es für sich, und die Form der Verletzung der Gesamtheitinteressen war eben nur Form, war Sein.

B. 2. ויקמו לפני משה וגו'. Die eigentümlich getrennte Aufeinanderfolge, in welcher die an dem Aufstande Beteiligten vorgeführt werden, bezeichnet wohl den verschiedenen Grad ihrer Beteiligung. Korach erscheint als der Anführer des Ganzen, daher: ויקח קרה. Ihm schlossen sich als weitere Agitatoren für den Aufstand Dathan, Abiram und On an. Diese vier traten vor Moses auf, ויקמו וגו', nachdem sie noch zweihundertundfünfzig Männer aus dem Volke gewonnen hatten, die ihr Auftreten als aufrehrerische Masse, ויקמו על וגו', unterstützten.

B. 3. ויקהלו וגו' ויאבדו וגו'. Korach, Dathan und Abiram traten vor Moses auf, u. d. nachdem sich die von ihnen dazu aufgeregten zweihundertundfünfzig zur Unter-

Zeiten, אדרהם ausspricht: also spricht sich dasselbe Gebot für das Kleid als כביה, als schützende Bedeckung also aus: גדילים העשה לך על ארבע כנפות כבויה, und setzt damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für jede Örtlichkeit auf weiter Erde und unabhängig von dem Wechsel der Climate und der Verhältnisse gestaltenden Erdverschiedenheit. Wohin und in welche Isoliertheit du auch den wandernden Fuß setzen mögest, überallhin, nach ארבע כנפות, nach allen Richtungen, nach Ost und West, nach Süd und Nord trägt du dieselbe Mahnung an die eine überall zu lösende Aufgabe mit hin, fest geschürzt bleibt überall das גדיל, das dich in dem Ideal deines jüdischen Berufes die Lösung deiner Menschenaufgabe erkennen läßt und in freudiger Selbstüberwindung die Unterordnung aller deiner sinnlichen Vermögen und Strebungen unter das Band des göttlichen Gesetzes von dir fordert. Keine Zeit und keine Örtlichkeit kann an diesem Band deiner Pflicht einen Faden lösen, אדרהם und ארבע כנפות, in jeder Zeit und an jedem Orte soll dein Menschendasein in deinen jüdischen Beruf aufgehen. —

Wie aber Gottes erziehende Liebe das erste Kleid dem Menschen erst dann reichte, nachdem die Scham ihm bereits von selbst das Bedürfnis nach Verhüllung geweckt, also überläßt auch sein Zieythgebot seine Erfüllung der freien Regung des Bewußtseins unserer Erziehungsbedürftigkeit. Wir müssen erst in völliger Freiwilligkeit mit einem zieythpflichtigen Gewande uns bekleidet haben, bevor überhaupt das Zieythgebot uns trifft (W. 38). Die durch die Zieyth an uns zu vollbringende Heiligung hat wesentlich das Selbstbewußtsein von dem Bedürfnis nach solchem Mittel der Heiligung zur Voraussetzung.

Wir haben das Zieythgebot ausführlicher im Zeichurum (Jahrgang V, Grundlinien einer jüdischen Symbolik) dargestellt und verweisen hierauf.

Blicken wir nun noch auf diesen ganzen לך שלה = Abschnitt zurück, dessen Schluß das Zieythgebot bildet, so erscheint dieses sofort im engsten Zusammenhange mit dem מרגלים = Ereignis, aus welchem, wie wir gesehen haben, ja auch die ganze Mizwothgruppe, die ihm folgte: נסכים, חלה, ומגדף, עז' ונגנף mit dem sich ihm anschließenden מוקישיש hervorgegangen. Die מרגלים waren ausgesandt הארץ להור את הארץ, wie wiederholt ihre Aufgabe bezeichnet wird. Durch verfehlte Lösung dieser הרים = Aufgabe kamen sie zum offenen Abfall von Gott und rissen das Volk mit hinein in die verhängnisvolle Verirrung. Und nun tritt zum Schlusse die Zieythinstitution auf und richtet täglich und stündlich die Warnung an uns: לא תהוו אהרי לבכם אשר אהם זנים, אהריהם, — ist dies etwas anderes, als eine tägliche und stündliche Warnung vor derselben Verirrung, welcher die הארץ את הרים zum Opfer gefallen waren? אהרי לבכם, nur im Dienste ihrer Wünsche, und אהרי עיניהם, und nach dem, was für die Erreichung derselben ihr auf den sinnlichen Augenschein sich basierendes Verstandesurteil ergab, erkundeten sie die Eigentümlichkeiten des Landes und folgerten daraus. Aber sie vergaßen, daß nicht לבכם אהרי, sondern אהרי ר', wie Kaleb, sie zu wandeln hatten, daß sie im Dienste Gottes standen, in Seinem Dienste und für Seinen Dienst das Land betreten haben sollten, daß daher Gott und die Erfüllung seines heiligen Willens und die Würdigkeit oder Unwürdigkeit seines zu erhoffenden Beistandes der alleinige Maßstab sein sollte, an welchem sie sich und das Land und seine Bewohner in ihren gegenseitigen Beziehungen für die bevorstehende Zukunft zu ermesen hätten — nur indem sie so אהרי לבכם אהרי עיניהם waren, kam ihnen der Gedanke an Gott als Leiter ihrer Handlungen und Lenker ihrer Geschichte völlig abhanden, schrumpften sie trotz ihrer sittlichen Beziehung zu Gott zu Menschensrechtswinzigkeit- und Ohnmacht in ihren Vorstellungen zusammen, wuchs ihnen das Land und seine Bewohner trotz deren sittlicher Verworfenheit zu unheimlichen Riesengewalten empor — ward das von Gott Ver-

ordnen und von ihnen im starken Bande der Pflicht sich „überwinden“ lassen. Diese „Überwindung“, dieses unter Kontrolle der Pflicht bringen, ist die erste unerlässliche Vorbedingung zur Lösung unserer Menschenbestimmung, an die das Menschenkleid uns mahnt, sie erst, die Bethätigung unserer sittlichen Freiheit, macht uns zum Menschen, macht uns des Menschenkleides würdig, läßt das Tier in uns zurücktreten und sich frei dem Menschen unterordnen. Aber diese Unterordnung ist keine Unterdrückung, das Überwinden keine Tötung. Hat sich das Leiblich Sinnliche durch das göttlich Menschliche und Jüdische in das Band der Pflicht begeben, dann ist es seinen beiden Bruderenergien vollkommen ebenbürtig, hat sich ganz wie sie in freier Entwicklung, innerhalb der Grenzen jüdischer Menschenpflicht, zu entfalten, ja, der Freiheit ist mehr denn der Beschränkung, und nicht nur der siebte und achte, in völliger Gleichheit streben die überwindenden wie die überwundenen Menschenkraftsprossen in freier Entfaltung hinaus.

Es sollte aber der achte, der jüdische Kraftfaden, in die **הכלה**-Farbe, in die Farbe getaucht sein, die, in Wesen und Namen auf die Grenze unserer sinnlichen Wahrnehmung hinweisend, das mit dem Menschen in den Bund getretene Über-sinnliche, das uns in Geschiebung und Gesetzgebung offenbar gewordene Göttliche vergegenwärtigt und darum die Grundfarbe unseres Gesetzesheiligtums geworden. Dieser **פתיח הכלה** zum Symbolum unseres Gesetzes geheiligt, predigt durch seine Anwesenheit, so wie eben so stark durch seine mit nichts anderem noch so ähnlichem zu ersetzende Abwesenheit, wie nur in dem einzigen, nur einmal gegebenen, durch nichts abrogierbaren, durch nichts ersetzbaren Gottesgesetze, dessen Zeugnis im Gottesheiligtum ruht, wie die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe und darin das Band und den Bund des Göttlichen mit uns zu finden vermögen. Der achte, der **הכלה**-Farbe harrende oder sie tragende Zieythfaden an unserem Gewande zeichnet uns alle als **אנשי קדש**, als Männer eines heiligen Berufs, als Glieder des **במלכה כהנים וגו קדוש** —

Es ist aber das Zieythgebot, wie die meisten anderen auf Gott und unsere Pflicht uns hinweisenden **ביצות**, an die Tageszeit, oder ein das Tageswirken vergegenwärtigendes Tagkleid gebunden (W. 39). Nicht erst, wenn das Menschenwirken zur Mäste geht, beginnt für uns die Huldigung der Gottesherrschaft. Mitten in die Welt beherrschende Menschenthätigkeit des Tages hinein pflanzt das Gottesgesetz die Standarte seines Symbols. Der aufrechte, thätige, schaffende Mensch soll in seiner Höheit und mit seiner Höheit Gott huldigidend nahe sein. Nicht unser passives Dasein, unser aktives Thun soll der Tribut sein auf dem Gottesaltar seines Gesetzes. Im Leben, im thätigen schaffenden Leben wartet Gottes Gesetz seiner Verwirklichung durch uns, **וראיהם אהו והכרהם אה**, **כל ביצות ד' ועשיהם אהם ולא ההורו וגו'**.

Diese Bedingtheit durch die Tageszeit macht Zieyth zu einer **עשה שהזמן** **בגרה**, die nur das männliche Geschlecht verpflichtet (siehe hierüber 3. B. M. S. 545).

Das Menschenkleid hat aber ferner eine doppelte Bedeutung. Es ist **בגד**: soll durch Verhüllung des Tierischen am Menschenteile den sittlichen Menschencharakter zur Anschauung bringen. Es ist aber auch **כסוה**: gegen die Welt der Elemente defendender Schutz. In demselben Momente, in welchem seine sittliche Schwäche den Menschen der Mahnung durch das Kleid an seine sittliche Bestimmung bedürftig machte, in demselben Momente wies ihn die erziehende Gottesliebe aus der harmonisch zustimmenden Anmut der Paradiesesnatur in die rauhe Gegenjählichkeit einer Dorn und Distel bietenden Erde, ward er des schützenden Kleides bedürftig und hat unter dem verschiedensten Wechsel klimatischer Einflüsse und Bedingungen die eine einheitliche Menschenaufgabe zu lösen. Wie daher das Zieythgebot für das Kleid als **בגד**, als Verhüllung des sinnlichen Leibes, lautet: **ועשו להם ציפה על כנפי בגדיהם לדרתם**, und damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für alle Zeit und unabhängig von jedem Wechsel der

bewecken, so kündigen sich auch die Zieziß an unsern Kleidern als eine Heiligung des menschlichen Kleides, durch Hingebung desselben an seine von Gott gewiesene Bestimmung an, und um die Bedeutung der Zieziß am Kleide zu finden, müssen wir von der Bedeutung des Kleides für die sittliche Menschenbestimmung ausgehen. Wir müssen dies umso mehr, da der Name Zieziß als „Sprossen“ nicht nur die äußere Darstellung, als auch dem Gewande hervorgehende Fäden, sondern auch ihre symbolische Bestimmung, והיה לכם לציצה (B. 39 — vergl. ועליו יציץ נזרו Ps. 132, 18) und somit deutlich ausspricht: es solle durch sie das menschliche Gewand „sprossen“, d. h. die Blüte und Frucht erringen, die in ihm als Zweck liegt, und זיצה הכנף zu uns spricht: laffet euer Kleid nichts Unfruchtbares sein, hüllet euch nicht vergebens und gedankenlos in ein menschliches Gewand, laffet das Kleid an euch das vollbringen, wozu es euch ward!

Nun ist aber die Beziehung des Kleides zu unserer sittlichen Menschenbestimmung nach seinem geschichtlichen Ursprunge (1. B. M. 3, 7 n. 21 — siehe daselbst) eine so innige, und die Verirrung, die ihm voranging und vor welcher es schützen soll, ist der hier B. 39 besprochenen nicht nur verwandt und ähnlich, sondern so identisch gleich, daß, wie uns dünkt, der Gedankenzusammenhang kaum schlagender sein könnte. Man braucht sich nur das: והרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי האוהה היא לעינים ונחמד העץ להשביל (daselbst 6) zu vergegenwärtigen, um sich zu sagen: zur Außerachtlassung des göttlichen Gebotes kamen die Menschen, weil sie אהרי לבבם ועיניהם waren und das טוב nannten, was nach dem Urtheil ihres künfternen Auges und ihres sinnliche Befriedigung suchenden Verstandes dieser Befriedigung entsprach. Und wenn, indem sie sich hiermit unter das Diktat ihres Auges und Herzens stellten, sie damit zur Weisheit des Tieres hinabsanken, das allerdings für sein Wollen und Meiden lediglich an das Urtheil seines Herzens und seines Auges gewiesen ist, und wenn die von der Gottesstimme im Innern des Menschen, der Scham, gelehrte Verhüllung der tierischen Blöße durch das Kleid, mit welchem Gott die Menschen aus dem Paradiese entließ, die positive, göttliche Bestätigungsweihe erhielt, um dem Menschen stets die Mahnung gegenwärtig zu halten, daß sein Beruf ein höherer und anderer sei, als der des Tieres, und er mit seiner Verunft an das Diktat eines Höheren gewiesen sei, zu vernehmen, was für ihn „gut sei und böse“: so wird ja die Mahnung des Kleides, in Worte übertragen, nicht anders und schlagender lauten, als: וזכרתם את כל מצוה ד' ועשתם אתם ולא הזורו ואהרי לבבכם ועיניכם אשר אהריהם זנים אהריהם (daselbst 7) und so sprechen die Zieziß) als „Gewand sprossen“ schon von selbst die Aufforderung aus, diese der Bedeutung des menschlichen Gewandes innewohnende Mahnung „zur Wahrheit zu machen“.

Es sind aber nach allgemeinsten Ueberlieferung die Ziezißfäden: acht, wovon sieben als זיצה הכנף, als Gewandfittigsprossen, לכן, nur die Farbe des Gewandes haben, somit als bereits innerhalb des Gewandbegriffes gegeben dastehen, und sollte zu diesem als achter, der פתיל הכלה hinzukommen. Alleamt mit festem Knoten an die Gewandfittige befestigt, sollen sodann mit dem siebten „weißen“ und dem achten הכלה- Faden die übrigen bis zu einem Drittel fest umwunden, und diese Umwindungen durch festen Knoten bleibend gemacht werden, das übrige Zweidrittel aber frei hinanswallend bleiben.

Alles dieses lehrt bedeutungsvoll die Energie, die wir zu bethätigen haben, um dieser „Mahnung des Kleides“ gerecht zu werden. „Sechse“, „sieben“, „acht“, das Geschöpflich-sinnliche, das Göttlichmenschliche und das Göttlichjüdische (siehe Jeschurun V. Jahrgang, S. 302), das sind die Elemente, aus welchen die Ziezißfäden unser Wesen uns geworden zeigen. Alle drei sind uns gegeben, alle drei liegen in uns und sollen sich in Vollendung unserer Bestimmung hinausleben. Aber unter diesen drei Energieen sollen zwei die herrschenden sein, es sollen die sechse in uns dem ebenfalls in uns gegebenen siebten und achten, das geschöpflich Sinnliche dem göttlich Menschlichen und Jüdischen sich unter-

40. Damit ihr eingedenk bleibet und erfüllt alle meine Gebote und euren Gott heilig bleibet.

41. Ich, Gott, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, um euch Gott zu sein; Ich, Gott, euer Gott.

40. לִמְעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת־דְּבַר־
בְּצִוְתִי וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם:

41. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר
הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיוֹת
לְכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

Dasein leugnet. — Wir bemerken noch eines. Wir haben wiederholt die Thatsache zu besprechen gehabt, daß *על הרגור הלב* und *על עשה* sei *מכפר* zugleich *עולה* und meinten, daß sündhafte Wahngedanken nicht sowohl als ein positives Hingeben an das Irrige und Sündige, als vielmehr als ein Unterlassen der Pflege der Gedanken des Wahren und Guten aufzufassen seien. Wo die auf das Wahre und Gute gerichtete geistige Energie fehlt, fehlt der Wahngedanke des Irrtums und der Sünde von selbst auf. Auch hier wird *גו' לא התירו אהרי לכבד* nur als Wirkung der auf *עשה* erwartet. —

W. 40. *למען הזכרו גו'*. W. 39 sprach von der durch den Anblick der Zieithfäden zu erzeugenden Erinnerung an Gott und an sein durch uns zu erfüllendes Gesetz. Diese Erinnerung selbst aber hat zum Zweck, *למען הזכרו גו'*, daß wir auch ohne dies Erinnerungsmittel von innen heraus der Gebote Gottes stets eingedenk bleiben und sie erfüllen. W. 39 ist das Zieithsymbol gegenwärtig und bringt uns die Gebote Gottes, des in dem Momente unserem Bewußtsein nicht gegenwärtigen, daher *בצורה*, nicht *בזיכרון*, in Erinnerung. W. 40 setzt aber das Ziel, daß uns nicht das Symbol, sondern Gott in seiner besonderen Beziehung zu uns — *אלקים, בצורתו* — gegenwärtig sei, und also unser Inneres stets und ganz erfülle, daß wir im lebendigen Bewußtsein unserer Pflicht wandeln und handeln und mit unserem ganzen Wesen, mit allem unserem Sein und Wollen unserem Gotte rückhaltlos und einheitsvoll zu eigen, d. i. „heilig“ werden. W. 39 sichert uns die Stufe als Mensch, W. 40 erhebt uns zu der Bestimmung als Jude.

W. 41. *אני ד' אלקים גו'*. Und als Quelle unseres Gottesbewußtseins, als Lenkers unseres Geschickes und Bestimmers unserer Thaten und unseres Bewußtseins von unserer Bestimmung als Mensch und Jude, weist uns das Zieithsymbol auf die dies unseres ganzen Bewußtseins für alle Zeiten bildet, und uns das alles zusammenfassende Gotteswort: *אני ד' אלקים* für alle Ewigkeit als den, all unser Denken und Wollen leitenden Grundsatz mit hinausgibt.

Bergegenwärtigen wir uns, wie sich das Gesetz selbst über Bedeutung und Zweck dieser Zieithfäden an unseren Gewändern (Verse 39—41) ausspricht, so kam ja hierüber keinerlei Zweifel obwalten. Offenbar sollen sie Erinnerungsmittel sein, durch Bergegenwärtigung des göttlichen Gesetzes und unserer Verpflichtung zu demselben uns vor irrigen zum Abfall von Gott und unserer Pflicht verleitenden Anschauungen zu schützen und uns unserer Bestimmung als Menschen und Juden treu und heilig zu erhalten. Es bleibt nur die Frage nach dem Zusammenhange des vom Gesetze gewählten Mittels mit der Idee, die es in Erinnerung bringen soll. Da glauben wir denn zunächst uns sagen zu dürfen, wie die Nita am Leibe, die Theffilin an Hand und Haupt, die Mesufah am Hause, die Heiligung des Leibes, des Hauptes, der Hand, des Hauses, welchem sie als Symbol angefügt sind, durch Hingebung derselben an ihre göttliche Bestimmung

nennen, was seinen sinnlichen Eigenschaften gemäß dem Herzen Befriedigung gewährt, und „schlecht“ wird ihm alles sein, was nichts für diese Befriedigung bietet oder gar dieser Befriedigung hindernd in den Weg tritt. Auch für die Erreichung des Wünschenswerten und die Abwehr des den Wünschen Hinderlichen wird der nur durch die Brille des Herzens und der Augen „spähenbe und kundschaffende“ Verstand die Dinge nur nach deren Verhalten zu dem eigenen Machtbereich messen und schätzen und Furcht und Hoffnung nach dem Ergebnis dieses Urteils pflegen. Wo aber das Wollen und Meiden, das Fürchten und Hoffen nur unter dem Diktate des nach dem Urteile des „Herzens und Auges“ richtenden Verstandes sich gestaltet, da ist kein Raum mehr für den Gedanken an Gott und sein Geheiß, kein Raum für den Gedanken an Gott als Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschichte, kein Raum für Gottes Einfluß auf unser Wollen und Meiden, auf unser Fürchten und Hoffen, Herzens- und Augendienst verträgt sich nicht mit dem Dienste Gottes, אהרי לבבכם ואהרי עיניכם הם זנים, Herz und Augen folgend, bricht man Gott die Treue.

Ein ganz anderes aber ist es, wenn „Gott und sein Geheiß“ als die Grundtatsache aller Thatfachen die Basis und den Ausgangspunkt aller unserer Betrachtungen, Gedanken- und Urteilschöpfungen bildet, wenn wir uns mit unserem ganzen wollenden und erkennenden Wesen, mit Herz und Auge in dem Dienste eines Höheren, in dem Dienste Gottes begreifen, in Seinen Dienst mit Herz und Auge uns stellen, das Wollen und Nichtwollen unseres Herzens dem Wollen und Nichtwollen Seines Willens unterordnen, unsern Willen in Seinem Willen aufgehen lassen — dann wird auch unser „Auge“ und unser erkennender und urteilender Verstand, indem sie die Dinge unserer Welt in ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung unseres Herzens „erkunden“, sie eben nur nach ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung des göttlichen Willens erforschen, weil unser Wollen, an dem Willen Gottes geläutert, aufgegangen ist in den göttlichen Willen, — dann werden wir auch für das Erreichen oder Nichterreichen unserer Wünsche nicht in erster Linie die Macht und Ohnmacht der Dinge unserer Macht oder Ohnmacht gegenüber ermessen, über uns und der Welt der Dinge um uns steht uns Gott und sein heiliger Wille, nicht sinnliche und geistige Macht und Größe an sich ist uns mächtig und groß, nur in Übereinstimmung mit Seinem Willen und nur in der Erfüllung Seines Wollens, nicht in dem Sinnlichen und Geistigen, in dem Sittlichen wohnt uns Macht und Größe, mit Gott fühlen wir einer Welt gegenüber uns stark, ohne Gott schwindet uns die riesigste Größe zu einem Pngmäuschatten zusammen — und wie unser Wollen und Meiden, so wird auch unser Fürchten und Hoffen völlig umwandelt, wenn wir statt im Dienste unseres Herzens und Auges, mit Herz und Auge in den Dienst Gottes, des alleinigen Leiters unserer Thaten und Lenkers unserer Geschichte treten. Und eine solche Umwandlung unseres ganzen wollenden und meidenden, fürchtenden und hoffenden Wesens, eine solche Umwandlung unseres ganzen seelischen und sinnlichen Seins, ist das Ziel der Zieithiprossen an unseren Gewändern.

So wird unsere Stelle auch Berachoth 12 b erläutert: אהרי לבבכם זו מינות וכה"א אמר נבל בלבו אין אלקים אהרי עיניכם זו הרהור עבירה שנאמר אוהה קח לי כי היא ישרה בעיני אהם זנים זה הרהור ע"ז וכה"א וינינו אהרי הבעלים, und ist da die tiefe Wahrheit niedergelegt, daß das Gott leugnende מינות nicht, wie es sich vorgeblich rühmt, der Vater, sondern das Erzeugnis eines vom Sittengesetze frei sein wollenden Herzens ist. Der נבל, „der sittlich Welke“, sucht eine Beruhigung im Nichtdaseingottesglauben. Und ferner, daß מינות, Gottesleugnen, in ע"ז, in Polytheismus umschlägt. Nur das Gottesbewußtsein macht auch geistig frei. Zu das Joch blindwürfelnder בעלים, blindwaltender Naturmächte und Naturnotwendigkeiten, als Spielball einer Legion von Herren wirft sich der, der, um sich der Herrschaft des einen zu entziehen, kurzer Hand sein

39. Das werde euch zu Sprossen, so daß ihr sie sehet und euch an alle Gebote Gottes erinnert und sie erfüllt, und nicht kundschafet nach euren Herzen und nach euren Augen, denen nachfolgend ihr mir untreu werdet.

39. וְהָיָה לָכֶם לְצִיָּטָה וְרֵאיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֹת יְהוָה וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא-תִדְוְרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר-אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם:

blane Farbe zu ersehen, namentlich auch nicht durch die täuschend ähnliche אילן = Farbe. In Ermangelung des הכלה wird das Gebot durch לבן = Fäden erfüllt, wie bereits bemerkt.

B. 39. והיה לכם לציצית. Nachdem es bereits heißt: ועשו להם ציצית, und das Gesetz nun fortfährt: והיה לכם לציצית גוי, so muß der Begriff Zיצith sowohl die äußere Beschaffenheit der Darstellung als die Bestimmung dieser Fäden ausdrücken und diese Bestimmung durch וראיהם אהו u. f. w. ihre Erfüllung erreichen (siehe unten). — וראיהם אהו setzt die Tageszeit, die Zeit der Wahrnehmung der Objekte vermittelt des Gesichtsinnes als die Zeit der Zיצithpflicht voraus, כציה יכביה לילה, פרט כציה לילה (Menachoth 43 a). Das Zיצithgebot ist daher ein durch die Zeit bedingtes, כציה עשה, Frauenzimmer sind daher nicht zu diesem Gebote verpflichtet (dasselbst siehe zu 3. B. M. S. 545). In dem Verständniß dieser Beschränkung der Zיצithpflicht auf den Tag mit Ausschluß der Nacht gehen die Auffassungen auseinander. Nach רש"י und רמב"ם ist die Zeit entscheidend, am Tage ist selbst ein Nachtkleid pflichtig, nachts selbst ein Tagkleid frei. Nach ר"ה und רא"ש ist die Bestimmung des Kleides entscheidend, ein Nachtkleid ist selbst am Tage frei, ein Tagkleid selbst nachts pflichtig (siehe Tur א"ה 18). Nach der respirirten Halacha sind übrigens Zיצith גברא אהו und nicht הויבה בלי קיפכא, d. h. die Pflicht tritt nur in dem Momente der Bekleidung ein, כציה עשה, das Kleid im Schranke ist nicht pflichtig (Menachoth 42 a). Dagegen ist כציה סוכיא, das Kleid eines Blinden, pflichtig. וראיהם אהו setzt nur die Zeit der ראה im allgemeinen voraus, bezeichnet nur die Tageszeit im allgemeinen, wenn auch der betreffende einzelne des Schvermögens beraubt ist. (Menachoth 43 a). Es ist aber die Zיצithmitzwa kein apodiktisches Gebot. Das Gesetz verpflichtet nicht, ein zיצithpflichtiges Kleid zu tragen. Es knüpft die Pflicht an die Voraussetzung, daß wir uns mit einem zיצithpflichtigen Gewande bekleiden, und erwartet, daß wir uns von selbst zu dieser Verpflichtung bringen (Menachoth 41 a; — siehe zu B. 38).

וראיהם גוי. In dieser Wirkung erreichen die Fäden die Bestimmung, die für sie in dem vorangehenden לציצית להם ausgeprochen ist. Ihre Wahrnehmung soll ein Erinnerungsmittel an alle Gebote Gottes werden, und zwar ein solches, das den Entschluß zu deren Erfüllung erzeugt. ראה כציה לדי זכירה זכירה כציה לדי מעשה (Menachoth 43 b).

והיה לזכרון גוי. Wir haben bereits zu Kap. 13, 2 gezeigt, wie הור mit subjektivem Zwecke ein Streben nach Erkenntniß der Dinge bezeichnet, insofern sie uns nützlich und förderlich zu werden vermögen. Die mit הור bezeichnete Geistesfähigkeit sucht die Erkenntniß nach dem uns Guten und Nichtguten. ללב, das Herz bildet Wüünsche, עינים die Augen suchen die Gegenstände für Befriedigung dieser Wüünsche. Und zwar, sich selbst überlassen, bildet nur das eigene Ich mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen und Verlangen die Motive dieses wüünschenden Herzens, und das Auge erkennt nur die sinnlichen Beziehungen der sinnlichen Welt. Im Dienste dieses wüünschenden Herzens und erkennenden Auges wird das Urtheil des Verstandes והעין הלב והערך alles das „gut“

Vorschrift, sie vermittelt eines festen Knotens an die Gewanddecken zu befestigen (כפד). Menachoth 39 a wird, daß קשר עליון ראורי, daß die Ziezipfverbindung mit dem Kleide durch einen festen Knoten das gefestigt Vorgegebene sei, noch dadurch nachgewiesen, daß es einer besonderen Erklärung zur Bestattung כדן כציצה eines leinenen Gewandes mit Ziezipf mit Aufhebung der כלאים-Vorschrift (5. B. M. 22, 11 u. 12) bedürfte, somit eine feste Verbindung derselben an das Gewand vorausgesetzt wird. כדן כציצה wurde übrigens zur Verhütung ungefestigter Verstöße gegen das כלאים-Gesetz מדרבנן nicht gestattet (Menachoth 40 a u. b).

Das Ziezipfgebot besteht aus zwei Vorschriften: ויעשו להם ציצה ונתנו על ועשו להם ציצה: a. Fäden als Gewandspitzen an die Gewanddecken zu machen, und b. an diese הציצה הכנף, an diese Gewanddeckenspitzen auch einen Faden von ציצה-farbiger Wolle zu geben. Diese, הציצה הכנף, ציצה הכנף, haben keine vorgeschriebene charakteristische Farbe. Aus Gewandspitzen, הציצה הכנף, werden sie als כנף als auch in Farbe dem Gewande gleich vorausgesetzt und heißen daher, weil die Gewänder vorzugsweise weiß waren, im Gesetze: לבן. Es ist aber die weiße Farbe durchaus gleichgültig und bezeichnet לבן nur: nicht הכלה (Menachoth 38 a). An die Gewandziezipffäden soll ein הכלה-Faden gegeben werden. לבן und הכלה bedingen sich aber nicht gegenseitig, ההכלה אינה מעכבת, אה הכלה והלבן אינו מעכב אה ההכלה, und in Ermangelung des einen wird die Pflicht auch durch das andere allein erfüllt (dieselbst 38 a). Die Zahl der Fäden und das Zahlverhältnis von הכלה zu לבן ist nicht ganz fest, die allgemeinste Ueberslieferung lehrt acht Fäden, das heißt: vier in der Mitte zusammengeschlagen und durch ein Loch in der Gewanddecke gezogen und zusammengeknotet, so, daß acht Enden herabhängen, und war nach רמב"ם der eine dieser vier Fäden zur Hälfte הכלה-farbig, so daß sich 7 לבן und 1 הכלה ergab (Menachoth 41 b, Ziezipf 1, 6).

Wir haben bereits 1. B. M. S. 389 die Wurzel פתל in ihrer Verwandtschaft mit בתל, ברל entwickelt, und ergibt sich daraus die Bedeutung von פתיל als ein durch „Verbindung (von anderem) gesonderter“ Faden. Dem entsprechend sind auch פתילי „Verbindungen (von anderem) gesonderter“ Fäden. Dem entsprechend sind auch פתילי שוע טוי ונו ציצה nicht einfach, sondern aus mehreren zusammengedrehte Fäden, sind פתילי שוע טוי ונו (siehe 3. B. M. 19, 19 und Zebamoth 4 b וצמר הוסיף). Ein einfacher Faden heißt: הוט. Daher הוט המשולש (Pred. 4, 12).

Die hier gegebene Ziezipfvorschrift wird 5. B. M. 22, 12 durch den Ausdruck בה הכסה אשר הכסה לך על ארבע כנפות כסותך אשר הכסה בה ציצה und פתיל, also frei herabhängende Fäden (ענף wie ציצה ראשי siehe 3. B. M. 37), heißt, wird dort גדלים גדלים: Schnur (durch feste Vereinigung mehrerer an Umfang „vergrößert“) genannt. (So גדלים בעשה שרשרות (So) 1. 6, 17; מעשה עבודה 2. B. M. 28, 14; ועבר גדילו וה"א גדול ist rabbinisch nicht der große, sondern der dicke Finger, der Daumen). Es sind daher die Ziezipf sowohl als גדיל als ענף, d. h. nachdem die Fäden an die Gewanddecke angeknötet, werden sie durch einen der acht Fäden zu einer festen Schnur, גדיל, eine Strecke weit umwunden, und sodann das Übrige frei hängend, ענף, gelassen. Die entsprechendste Weise ist $\frac{1}{3}$ גדיל und $\frac{2}{3}$ ענף. גווי הכלה שלישי גדיל (Menachoth 39 a). — Es ergibt sich ferner aus dieser ergänzenden Stelle, daß nur ein Gewand, das vier Ecken hat, an diesen vier Ecken ziezipfpflichtig ist; hat es nur drei Ecken, ist es nicht pflichtig, und sind mehr als vier, so werden doch nur vier derselben mit Ziezipf versehen (dieselbst 43 b). Die vier Ziezipf bilden aber eine sich gegenseitig bedingende Einheit, so daß, wenn an einer Ecke die Ziezipf fehlen oder untauglich sind, die Mizwa überhaupt nicht erfüllt ist, ארבע ציציות מעכבות, או אה וי שארבעתן מצוה אחת (Menachoth 37 b).

הכלה ist die spezifische blaue Purpurfarbe, welche die Grundfarbe des jüdischen Gesetzesheiligtums bildet (siehe 2. B. M. S. 330 u. 408). Sie ist durch keine andere

Gewänder machen, wie ich ihnen empfehle. Menachoth 42 a wird an dem Anspruchs 'גו' ועשו 'גו' בני ישראל die Lehre festgehalten, daß die ציצית auch nur durch einen ישראל herzustellen sind, כנכרי פסולה, und ebenso Suda 9 a, daß ציצית גזולה פסולה, ועשו להם משלהם. So wie an גדילים העשה לך (5. B. M. 22, 12), daß לעשה ויעשה טובה, בעיני טובה, daß die ganze Herstellung der Zieith, das Spinnen sowohl als Aufknüpfen an das Gewand zum Mizwaywede geschehen sein müsse.

ציצית von צץ (verwandt mit צץ, שיש, צום): die aus einem Innern hervor-drängende Bewegung daher: צץ verb. das Hervortreiben von Pflanzenteilen aus Stamm und Ästen, sprossen, blühen, und als Substantiv: Sprosse, Blüte. Am tierischen Körper: Flügel und צצה: Locke, dann auch צץ, das an der Stirn des Hohenpriesters hervorstehende Diadem, wie rabbinisch צץ ein Vorsprung. הציץ: das durch ein Gitter hindurch dringende Blicken. Hier nach der Halacha: „aus dem Gewande hervorsprossende“ Fäden, צצה אלה יוצא, das Wort צצה ציצית bedeutet nichts, als ein aus einem andern Herausgehendes (Menachoth 41 b), אין ציצה אלא ענף, ציצית bezeichnet Fäden sprossen, wie es (Ezech. 8, 3 יקהני בציצה ראשי 3) die Haarlocke bedeutet (dieselbst 42 a).

על כנפי כנדיהם, nicht כנדיהם על überhaupt, sondern: על כנפי כנדיהם, da, wo das Gewand aufhört, sollen die ציצה beginnen, sie sollen eben das aus dem Gewande hervorsprossende sein. Sie sollen daher an die Gewanddecken befestigt werden, nicht über drei Daumenbreiten und nicht unter גדל קצ, d. i. die Länge des oberen Daumengliedes von dem Saume entfernt. Sie sollen על כנפי וגו' oberhalb des Endes, bevor das Gewand aufhört, aus dem Gewande hervorgehen, גושפת על הקרן, heraus- und an der Enddecke „herabfließen“ (dieselbst 42 a).

בגדיהם. Wir haben bereits wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, bei בגדי כהונה (2. B. M. 28) נגיעים (3. B. M. 13, 41), כלאים (dieselbst 19, 19), daß im Geheze als eigentliche Gewandstoffe Wolle und Flachs, צמר ופשתים, begriffen werden und daher unter כהנים in der Regel nur wollene oder leinene zu verstehen sind. Dem entsprechend ist nach einer Auffassung (Menachoth 39 b) die ציצithpflicht כהונה auch nur auf wollene oder leinene Gewänder beschränkt, und Gewänder von anderen Stoffen wären nur כהונה-pflichtig, eine Auffassung, welcher auch als Halacha folgt. Nach einer anderen Auffassung (dieselbst) sind aber Gewänder aus jeglichem Stoffe ציצithpflichtig (siehe unten). — בגדיהם, selbst דרשה צורה, ein mehreren gemeinschaftliches Kleid ist auch ציצithpflichtig. Dagegen שאולה, ein geliehenes nicht, es muß כסותך (5. B. M. 22, 12) sein (Ghulin 36 a). — ונתנו על ציצת הכנף וגו', indem hier הכנף absolut und nicht durch Beifügung כנף הכנף beschränkt ist, liegt darin nach einer anderen Auffassung (Menachoth 39 b) die Erweiterung, daß die ציצithpflicht über den engeren Begriff ופשתים und Gewänder aus allen Stoffen mitbegriff, und wird dann auch hinsichtlich der ציצithstoffe gelehrt, ציצת הכנף, בין כנף ציצת הכנף, die Gewanddeckensprosse ist voraussetzlich Stofflich von der Art des Gewandstoffes, und zusammengehalten mit der aus der 5. B. M. 22, 11 u. 12 (siehe dieselbst) gegebenen Zusammenstellung fließenden Bedeutung von צמר ופשתים auch für das ציצת-Gebot, ergibt dies den Manon: פשתים פוטרין בין כמינן בין שלא כמינן שאר מינן פוטרין שלא, כמינן אין פוטרין, d. h. Wolle und Flachs, als die allgemeinen Gewandstoffe, sind zu ציצית an allen Gewändern tanglich, andere Stoffe jedoch nur an Gewändern von gleichem Stoffe (siehe רשב"א zu Sabbath 27 b).

ועשו וגו' ונתנו וגו'. Diese beiden Ausdrücke ergänzen sich gegenseitig. ועשו וגו' könnte von einer Verbindung der ציצית durch Weben verstanden werden, daß das Gewebe der Fäden in Fäden anslaufe, dagegen ונתנו על- darauf hin, daß die ציצית zuvor getrennt bestehen und an die Gewanddecken gebracht werden, und zwar so, daß ועשו וגו', daß sie fest mit dem Kleide verbunden sind. Beides zusammen ergibt die

35. Da jagte Gott zu Moſche: Der Mann werde hingerichtet, es bewerfe ihn mit Steinen die ganze Gemeinde außerhalb des Lagers.

36. Die ganze Gemeinde führte ihn außerhalb des Lagers hinaus, und ſie bewarfen ihn mit Steinen ſo, daß er ſtarb, wie Gott Moſche geboten hatte.

37. Da jagte Gott zu Moſche:

38. Sprich zu Iſraels Söhnen und jage es ihnen ſo, daß ſie ſich Sproſſen an die Ecken ihrer Kleider machen für ihre Nachkommen, und ſollen ſie an die Sproſſen der Ecke einen Faden himmelblauer Wolle geben.

35. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֹּת וימת האיש רגום אתו באבנים כל־העדה מהוין למתנה:

36. ויצאו אתו כל־העדה אל־מהוין למתנה ורגמו אתו באבנים ונמת באשר צנה יהוה את־מֹשֶׁה: פ כפסטה. 37. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

38. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצֵת עַל־כַּנְפוֹ כְּגִדְיָהֶם לְדַרְתָּהֶם וְנָתַנוּ עַל־צִיצֵת הַכַּנָּף פְּתִיל הַבְּלוֹת:

ſich das Verbot auf weiter als auf הוצאה und וכישול erſtreckt habe. Einige der von Miſraſchi zu B. 32 erhobenen Schwierigkeiten, dürften vielleicht durch dieſe Bemerkung ſich erledigen.)

B. 35 u. 36. ויאמר גו', ויאמר גו', רגום אתו גו', כל העדה, כולל (ſiehe zu 3. B. M. Kap. 20, 2 und zu Kap. 24, 13, 14, 16 u. 23). — ויאמר גו'. Beim כקלל 3. B. M. 24, 13 in dem ganz ähnlichen Falle heißt es: וידבר ד' גו', es war dort eine ganz neue geſetzliche Beſtimmung ausgeſprochen, Todesſtrafe war über den כבדך noch nicht verhängt, daher וידבר ד' גו'. Hier war nur das bereits ausgeſprochene ויאמר ד' גו' zu erläutern, daher ויאמר ד' גו'.

B. 37. ויאמר ד' גו'. Höchſt ſelten werden Geſetzbeſtimmungen mit ויאמר eingeleitet. Wo dies geſchieht, ſind es in der Regel Erläuterungen bereits gegebener Geſetze wie: ויאמר גו' אך את שבהתי גו' (2. B. M. 12, 43), ויאמר גו' זאת חקת הפסח (daſelbſt 31, 12), ויאמר גו' im eben vorangegangenen B. 35, oder Konſequenz eines vorangegangenen Ausſpruchs, wie: וידבר גו' אחרי מות גו' ויאמר גו' (3. B. M. 16, 1 und 2), oder es knüpft folgende Geſetzausſprüche an vorangegangene Ereignisse an, wie ויאמר אל אהרן אהה גו' (4. B. M. 18, 1), wie endlich der allererſte Geſetzausſpruch an Moſes ויאמר גו' הדרש הוה גו' (2. B. M. 12, 1), womit eben das Geſetz als das Ziel aller vorangegangenen Ereignisse und Gotteswathungen angekündigt wird (über 3. B. M. 21, 1 ſiehe daſelbſt). Auch hier knüpft das ויאמר ד' גו' das damit eingeleitete Gebot nicht nur an das unmittelbar vorangehende Ereigniß an, ſondern es dürfte, wie wir ſehen werden, überhaupt als zuſammenfaſſendes Reſultat aller in dieſem לך שלא Abſchnitte enthaltenen Ereignisse und Geſetze ſich darſtellen.

B. 38. דבר גו' ואמרה גו' ועשו להם גו'. Wie wir bereits Jeſchurim V, S. 313 bemerkt, würde als apodiktisches Gebot der Ausſpruch: ויאמר גו' ויעשו להם גו' gelaunt haben. דבר גו' kündigt die Erfüllung des hier folgenden als ein inſolge der von Moſes ihnen zu gebenden Beſehrunge und Erläuterungen, des ויאמרה אליהם, mehr von ſelbſt zu erwartendes Ergebnis an. Bringte ihnen alles Biſherige und das daran ſich knüpfende Folgende ſo zum Bewußtſein und zur Beherzigung, daß ſie gerne ſich Zieſith an ihre

33. Da brachten ihn diejenigen, וַיִּקְרְבוּ אֵלָיו הַמִּצְאִים אֹתוֹ
welche ihn Hölzer zusammenlesend

taften, etwas Greifbares auflesen, ursprünglich bedeutet. So bleibt es auch (Sabbat 96 b) zweifelhaft, in welcher מלאכה das Sabbatverbrechen des מקוּשֵׁשׁ bestanden, ob מְעַמֵּר oder חוֹלֵשׁ, מעביר ד' אמות ברה"ר, ob im Schneiden, Auflesen oder Transportieren der Hölzer vier Ellen im רשות הרבים (siehe 2. B. M. S. 506 f.). War es dies letztere, so dürfte die einleitende Bemerkung: והיו בני ישראל במדבר in sehr wesentlicher Beziehung zu dem ganzen Ereignis stehen. Es ist nämlich aus Sabbat 6 b ersichtlich, daß מרבר, die Wüste, an sich nicht den Charakter eines Gesamttraumes, רשות הרבים, hat, und nur שריון במדבר שירא, בומן, durch Israels Anwesenheit und während derselben die Bedeutung als רה"ר hatte. Durch die Notiz והיו בני ישראל במדבר dürfte somit der Handlung des מקוּשֵׁשׁ, vorangesezt, daß diese in ר' העברה ברה"ר bestanden, erst die Gesetzeswidrigkeit begründet, und damit zugleich dem Irrtum vorgebeugt sein, daraus einen Präzedenzfall zur Beurteilung der הזה בומן הזה herzuführen. Wir knüpfen hieran noch eine Bemerkung. Wenn nach her rezipierten Halacha der Sabbat die einzige Institution ist, deren Verletzung erst durch die Öffentlichkeit, פרהסיא, in der sie geschieht, zu der ע"ג-gleichen Prägnanz gesteigert wird, und während derselben die Bedeutung als מומר לע"ג als מומר כולה zu dem Vorhergehenden diese Gleichheit des שבת הילול mit ע"ג hervortritt, die Bemerkung, daß בני ישראל an der Stelle des Verbrechens gegenwärtig waren und das Verbrechen in deren Gegenwart, אהו מקשש עצים (siehe B. 33) verübt wurde, von wesentlichster Bedeutung sein. Bedenken wir, daß der Begriff der Öffentlichkeit, פרהסיא, פרסום, nicht auf die konkrete Anwesenheit von ישראל עשרה beschränkt, sondern auch dann gegeben ist, wenn der Verbrecher weiß, daß seine That publik wird, שיהפרסם (Aboda Sara 74 b; מוהריק ש"ח 160), so ist ja eben wie hier, jedes der menschlichen Strafgerechtigkeits verfallende שבת הילול eben ein solches, das im Akt der Publizität verübt worden und somit der ע"ג gleich steht. Die עדים והתראה, die dem Verbrecher Gesetz und Strafe entgegenhalten, vergegenwärtigen ihm ja im Augenblick der That die größte Öffentlichkeit der Gesamtheit, deren Tribunal er sich ja mit seinem על פי בן preisgibt und in deren Vergegenwärtigung er mit Bewußtsein das Verbrechen begeht. Der Nachdruck daher, den, wie eben bemerkt, unsere Stelle auf die Gegenwart der בני ישראל bei dem Verbrechen des מקוּשֵׁשׁ legt, dürfte daher geeignet sein, die gesetzliche Thatsache zu motivieren, daß nur מרבר שבת ברהסיא dem הילול eben ein solches, das im Akt der Publizität verübt wird. Vielleicht ist dies auch der Sinn des schwer erklärlichen Satzes des ר' יצחק im ר' ויקריבו אהו המצאים אהו מקשש וכו' מגיד שההרו בו מעין מלאכתו מכאן לכל וכו' ר' יצחק אומר אינו צריך וכו' ומה ה"ל ויקריבו מלמד, שההרו בו ואהר כך הקריבו. Es dürfte nach Obigem ר' יצחק haben sagen wollen, es stehe hier das מקשש אהו המצאים (siehe zu B. 33) nicht, um hier die bereits anderweitig resultierende Lehre von der bei jeder Kriminalzungenfunktion notwendigen התראה zu geben, sondern um das fortan zu konstatieren, daß bei dem מקשש die zu dessen Vorführung vor das Gericht notwendige התראה im Momente der Thatverübung geschehen, sein Verbrechen somit ein שבת ברהסיא הילול gewesen, woraus dann weiter die gesetzlich wichtige Folgerung sich ergibt, daß aus der hier gegebenen Zusammenstellung mit ע"ג eine solche Gleichstellung nur für שבת ברהסיא הילול zu entnehmen sei.

B. 33. ויקריבו אהו המצאים וגו', durch diese wiederholte Bezeichnung des Subjekts: „המצאים אהו מקשש עצים“ ist nach Sanhedrin 41 a das Finden zu dem Begriffe des

32. Zisraels Söhne waren in der Wüste, da fanden sie einen Mann, Hölzer zusammenlesend am Sabbatage.

32. וַיִּהְיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר
וַיִּמְצְאוּ אִישׁ יְקַשֵּׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם
הַשַּׁבָּת:

standteifen als: השב"כ, השב"פ, Vormosaisches: אדם נח אביה, Nachmosaisches: נביאים umfassend, an der Spitze dieses Abschnittes. Wer auch nur Ein דבר von diesen ד' דברי ד' Eine מילה von diesen ד' מצוה leugnet, von dem spricht das Gesetz: הכרה ה' בזה וזה מצוהו הפר: הפר kommt meist in Verbindung mit עצה, כהשגחה, עצה vor und bedeutet die Störung und Vereitelung dessen, was geschehen sollte. הפר ist daher: ein Gebot nicht allgemein, aber für sich unwirksam machen, es für sich nicht vorhanden sein lassen, ihm die Verpflichtungskraft versagen, seiner Wirkung mit Trotz entgegenzutreten. עונה בה. Seine Feindschaft gegen Gottes Gesetz ist vergeblich. Gottes Gesetz bleibt in seiner heiligen Unantastbarkeit bestehen, aber auf ihn fällt sein Verbrechen zurück: er hat mit der Hohnung des Gesetzes sich um seine Zukunft gebracht: הכרה ה' בזה. — Daher auch רפה עונה wohl (siehe 3. B. M. S. 438).

32. Das vorangehende Gesetz hatte die ע' = Verfündigung als Abfall von Gott und seinem Gesetze behandelt, und in dem darauf bezüglichen Opfer liegt der Schwerpunkt auf der Huldigung Gottes als Leiters unserer Thaten und Lenkers unseres Geschickes, wie dies in עילה und ענה zum Ausdruck gelangt. Es schloß zugleich mit Besprechung des Falles, daß das ע' = Verbrechen בניה, aber ohne וההראה עדים geschehen und so sich der menschenrichterlichen Kognition entziehe, aber dem göttlichen Gerichte verbleibe, das ע' über ד' und ע' ברית ד' verhängt.

Nun giebt es aber noch eine Mizwa, in welcher Gott eine Handlung, oder vielmehr eine Unterlassung zu einer Bekenntnisthat unserer Gotteshuldigung zugleich als Gebieters über unsere Geschicke und unsere That gemacht hat, so daß deren Leistung: Huldigung, und deren Verjagung: Vertilgung der Gottesherrschafft über Geschick und That ausspricht, deren Hohnung daher ebenso wie ע' mit כרה und סקלה verpönt ist, und diese מצוה ist: שבה. Indem der Sabbat auf Gottes Geheiß unserem Schaffen Gehalt gebietet, legen wir mit dieser einzigen שכינה unsere That und unsere Welt zu gleicher Zeit Gott zu Füßen. Unser Nichtschaffen am Sabbat ist eben diese Doppelhuldigung, wie ein jedes Werk schaffen am Sabbat eine Doppelleugnung der Gottesherrschafft ist. In innigem Zusammenhange steht daher der hier folgende konkrete Vorgang eines שבה הלילה mit den vorangehenden Gesetzen und Vorgängen, und zwar sehen wir da dieselben בני ישראל, dieselbe עדה, dasselbe Volk, das wir im Beginne dieses Abschnittes in vollendetem Anfrubr gegen Gott und seine Leitung erblickten, wieder gesinnungsstren, und obgleich במדבר, obgleich für sein gegenwärtiges Geschlecht dem hoffnungslosen Wandern in der Wüste verfallen, doch sich seiner gottbildigenden Aufgabe wieder bewußt und die Huldigung Gottes und seines Gesetzes mit Ernst gegen alle seine Angehörigen vertreten. Die einleitenden Worte: ויהיו בני ישראל במדבר, sowie die ganze Fassung dieses Berichtes, verglichen mit dem des כקלל im 3. B. M. 24, 10 f., weist darauf hin, daß hier auf die stattgefundene Initiative des Volkes ein besonderer Nachdruck gelegt ist. Es heißt nicht: ויצא איש ויקושש עצים ביום השבת ויביאו אותו אלנו וגו', sondern: ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו וגו' ויקריבו אתו ומצאים אתו וגו' מושה וגו', damit richtet der Bericht unser Augenmerk offenbar mehr auf die Thätigkeit der Söhne des Volkes und deren Intervention zur Vertretung des Gesetzes als auf den Verbrecher. ע' (siehe 2. B. M. 5, 7). Wir haben es dort zweifelhaft gelassen, ob קושש verwandt mit קצין, קצין, schneiden, kurzschneiden, oder verwandt mit קושש, herum-

unwirksam gemacht, entwurzelt, entwurzelt wird diese Seele, ihre Sünde kehrt wider sie.

הַפֶּר הַכֶּרֶת | הַכֶּרֶת הַנֶּכֶשׁ הַקּוֹא
עֲנֵה כָהֵן פ

B. 24 f. besprochenen ע"י=Verirrung nur zu einem konkreten Ausdruck kommt. Es war damit schon das ע"י=Verbrechen in seiner eigentlichen Schwere als ein Abfall vom ganzen Gesetze gekennzeichnet, כולה ההורה כולו כופר כאילו בכל המורה בע"ז, und wie sehr eben dieser von ע"י involvierte Gesetzesabfall und nicht eigentlich, wie man meinen dürfte, die Gott entgegengerichtete Hohnung, das eigentliche Moment bildet, in welchem das ע"י=Verbrechen gipfelt, das spricht sich eben in diesen einleitenden Sätzen aus, in welchen die ganze uns verpflichtende Gottesoffenbarung in ihren umfassenden Teilen und Stadien vergegenwärtigt wird. Es steht dies ja so sehr im Vordergrund, daß das ע"י Vergehen und Verbrechen nur in der Umschreibung als Abfall vom Gesetze ausgedrückt ist. Dem entsprechend schließt nun auch dieser ע"י=Gesetzesabschnitt und motiviert das über ע"י עובר und כרה ausgeprochene כרה durch: כי דבר ד' בזה ומצותו הפר הכרה הכרה וגו', und legt damit das größte Gottesiegel an Gottes Gesetz! Die כרה=Strafe ereilt selbst den Söhnen Dienenden und Gotteslästerer in letztem Grunde, nicht weil er Söhnen gedient und Gott gelästert, sondern weil er damit ein Gotteswort gehöhnt und ein Gottesgebot als nichtig behandelt, weil er mit Bewußtsein dem Gottesworte: אנכי ולא יהי' אלקים לך und dem Gottesgebote לא תקלל אלקים zuwider gehandelt, und weil ein bewußtvolles Zuwiderhandeln gegen diese Gebote das gewöhnliche מיד übersehret und zum מרד und להכעים, zum הרים יד, zur „Handhebung“ gegen Gott und sein Gesetz sich gestaltet. Damit ist denn nicht die objektiv metaphysische Erkenntnis oder Leugnung Gottes, sondern die subjektiv sittliche Anerkennung oder Nichtanerkennung Gottes, die Anerkennung oder Leugnung seiner Beziehungen zu uns, in welche Er durch Erteilung seines Gesetzes zu uns getreten, und die eben in diesem Gesetze und durch dieses Gesetz uns zum Bewußtsein gebracht, kurz die Anerkennung oder Leugnung Gottes als unferes Gottes, wie dies ja sein אלקים לך, nicht אנכי לך, grundlegend promulgiert hat, sie ist damit als dasjenige bezeichnet, womit überhaupt unsere Beziehung zu Gott steht oder fällt (siehe 2. B. M. S. 194 f.).

Zu diesem allen findet dann der Satz: כי דבר ד' בזה ואה מצותו הפר, in seiner Tiefe verpönt, und steht nur darin ע"י spezialisiert, daß hier, der Natur des Verbrechens zufolge, schon ein gewöhnliches מיד zu להכעים, zu einem כרה ביד erwehrt (siehe כ' רמה ס' רמה). Jede להכעים=Übertretung des göttlichen Gesetzes ist aber ebenso eine כרה, eine gegen Gott und sein Gesetz „erhobene Hand“ und steht in gleicher Kategorie.

Daher denn auch der (Sanhedrin 99 a) überlieferte Satz: כי דבר ד' בזה זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו והו כי דבר ד' בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מן"ו זה מן"ש זו והו כי דבר ד' בזה, d. h. wer die Gesetzesoffenbarung von Gott leugnet, und wenn er auch die Göttlichkeit der ganzen תורה zugesteht, bis auf einen Vers, den er Moses und nicht Gott zuschreibt, und wenn er auch nur eine Gesetzesdruckmanee, die hermeneutische Gültigkeit eines הוויכר, einer כרה leugnet, der verfällt dem Begriffe, der mit כרה ד' בזה כי ausgedrückten Gesetzeshöhnung. Nicht unpassend steht der Begriff der Offenbarung nach allen ihren Be-

28. und es vollzieht der Priester über die unachtzame Person, indem sie in Unachtzamkeit sich vergangen, Sühne vor Gott und es wird ihr verziehen.

29. Der Eingeborene unter Israels Söhnen und dem unter sie aus der Fremde Eingetretenen, eine Lehre soll euch für denjenigen sein, der etwas in Unachtzamkeit verübt.

30. Die Person aber, die es mit gehobener Hand thut, von Eingeborenen oder aus der Fremde Eingetretenen einer, der spricht damit Gottes Lästerung aus, und diese Seele wird entzwekelt aus ihres Volkes Mitte.

28. וּבִכְרַת חֲבֹתָיו עַל־הַנֶּפֶשׁ הַשִּׁגְגָה
בְּחַטֵּאתָ בְּשִׁגְגָה לִפְנֵי יְהוָה לְבַכֵּר
עָלָיו וּנְסַלְתָּ לוֹ:

29. הָאֲזָרָה בְּכַנֵּי יִשְׂרָאֵל וְלֹא
הֵגַר בְּתוֹכֶם תּוֹרַת אֶחָד יְהוָה לָכֶם
לְעִשָׂה בְּשִׁגְגָה:

30. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה | בַּיָּד
רָזָה כִּי־תֵאָדָר וּכְיֹם־הֵגַר אֶת־יְהוָה
הוּא מְגֵדָה וְנִכְרַתָה הַנֶּפֶשׁ מִחַוּא
מִקִּרְבַּ עַמָּה:

hinter ibrige Rabbiner- oder Rabbinerverfammlungszerklärungen ihr Gewissen verschanzenden Zeit, und der vielleicht auch in der dageschloßen Schreibung des בטאה בשגגה seine Andeutung im Texte gefunden. Auch wenn „die Person“ bei der Verfündigung nicht ganz und nicht allein hervortritt, indem eine ihr unter dem Schein einer Autorität gewordene Irrlehre die Mitschuld trägt, auch dann bleibt sie כפרה=bedürftig vor Gott. Wie aber bei של צבור ע"ז של שגגה das הגדול ב"ד als solches im Opfer nicht zum Ausdruck gelangt und daher nicht כפר, sondern שער הטאה bildet, also schwindet auf dem Boden der ע"ז=Verirrung jedes Amt und jede Würde des einzelnen, und weder כהן מישיח noch נשיא hat, wie bei den übrigen יהיד הטאה, einen besonderen Opferausdruck (3. B. M. 4, 3 u. 22), sie sind vielmehr im ע"ז של ע"ז dem geringsten יהיד im Volke gleich und erscheinen als שעירה, nicht als שער vor Gott. ובעב"ם היהיד שעירה (Schorioth 9 a).

29. תורה אחת יהי לכם לעשה בשגגה (siehe zu 2. B. M. 26). — durch diese Verallgemeinerung der hier gegebenen gesellichen Bestimmungen wird die hier behandelte ע"ז=Verirrung exemplifatorisch für die הטאה=פליח bei שגגה im allgemeinen. Die hier בשגגה mit הטאה=פליח belegte ע"ז=Verfündigung ist, wie das folgende והנפש ויהי כולו העשה ביד רמה ע"ז u. f. w. ausspricht, במויד כרה verpönt; sie ist ferner eine Verfündigung, die, wie ebenfalls dabei hervorgehoben wird, ואל אשר העשה u. f. w., die durch eine thätige Handlung, nicht durch eine Unterlassung verübt wird; daher der Kanon: הוקשה כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז דבר שחיבין על זדונו כרה ועל שגגתו הטאה אף מה ע"ז שב ואל העשה אף כרה ועל זדונו כרה ועל שגגתו הטאה (Sabbat 69 a, dafelbit, Kerithoth 3 a). Daher sind alle Gesetzesübertretungen, die nicht mit כרה verpönt sind, von der הטאה=פליח ausgeschlossen, und daher sind auch כרה ואל כרה, obgleich mit כרה verpönt, doch nicht הטאה=פליח, weil deren Verfündigung in Unterlassen von Geboten, nicht in Verübung von Verbotenem besteht. Ebenso ist כרה, Gotteslästerung ausgeschlossen, dessen Verfündigung, obgleich mit כרה verpönt und Übertretung eines Verbotes, dennoch nicht, wie ע"ז in einer Handlung מעשה, sondern in Worten besteht (Kerithoth 2 a; — siehe 3. B. M. S. 71).

30. והנפש אשר וגו'. ביד רמה bezeichnet die herrenlose Selbständigkeit, הרים ב"ד ist Empörung (vergl. 2. B. M. 14, 8). Hier im Gegenfaß zu der vorhergehend

Feuerhingebung gebracht, und ihr Ent-
sündigungsoffer vor Gott über ihre
Unachtsamkeit.

26. Der ganzen Gemeinde der Söhne
Israels und dem in ihre Mitte aus
der Fremde Eingetretenen wird ver-
zichen; denn es kam dem ganzen Volke
in Unachtsamkeit zu.

27. Und wenn eine Person sich in
Unachtsamkeit vergeht, so bringt sie eine
einjährige Ziege zum Entsündigungs-
opfer,

לְיָהוָה וְחַטָּאתָם לְפָנָי יְהוָה עַל־
שִׁגְגָתָם:

26. וְנִסְלַח לְכָל־עַדְתְּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְלִגְרַם הַגֵּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל־הָעָם
בְּשִׁגְגָה: ם

שביעי. 27. וְאִם־נִפְשׁ אַחַת תִּחַטָּא
בְּשִׁגְגָה וְהִקְרִיבָה עֹז בַת־שָׁנָה
לְחַטָּאת:

В. 26. Daß hier bei כפרה für שגגה ע"ו der הגר כהכנס insbesondere als
der עליה gewürdigt hervorgehoben wird, dürfte vielleicht darin das Motiv haben, daß
eben bei einem aus dem Heidentum Eingetretenen eine Abirrung zu ע"ו ernster als
Rückfall zu fassen scheinen könnte. בי לכל העם בשגגה, die Gesetzübertretung ist dem
ganzen Volke durch eine Verirrung zugekommen.

В. 27. וּאִם נֶפֶשׁ אַחַת וְגו'. Der ע"ו-Verirrung der Gesamtheit war ein geistiger
Gedankenabfall und ein theoretischer Lehrrtum der Gesamtheitsintelligenz vorangegangen,
daher, wie wir zu zeigen versucht, das מנחה mit עולה und נכד, daher auch das חטאת
als חטאת פנימית. Nicht freilich das גדול als פר, sondern die Nation in ihren
Stämmen als שיער hatte durch הוזהר und מנהגה im היכל sich zu mahnen und zu ge-
loben, fortan mit männlicher Festigkeit der ihnen in den הארון בדי entgegen harrenden
Aufgabe als Fortträger des göttlichen Gesetzes durch Wartung des in Lehre und Übung
dem Gesetze zu zollenden Schutzes (הוזהר על הפרדת כנגד בדי הארון) zu genügen, und
nur auf den Höhen des gottgewiesenen Ideals die Gesamtblüte des materiellen und
geistigen Heiles der Nation zu erwarten (מנהגות על קרנות כוכב הזהב). Die Aufgabe,
die im normalen Fortbestand der Nation vom Amte des המשיח und des גדול
im Auftrag der Nation zu lösen ist, tritt da, nach momentaner Störung der National-
beziehung zu Gott durch ע"ו-Verirrung der Nation, beim Wiederaufbau dieser Beziehung
in ihrer Ursprünglichkeit an die Nation zurück. Die Nationalstämme mit ihren zwölf
מזבחי הקטרת und פרכת und Träger der פרכת und מזבח הקטרת Aufgabe ein.
ואם נפש אחת חטאה בשגגה, wenn aber nicht die Gesamtheitsintelligenz
eine Gesamtheitsverirrung erzeugt hat, sondern eine ע"ו-Verirrung als individuelle Gesetz-
übertretung zur Sühne steht, — und das ist es immer, sobald ב"ד הוראת oder שגגה
durch איסורי כרה in שגגה יחיד שגגה ע"ו wie jedes andere יחיד שגגה durch
הצבור (3. В. М. 4, 27 f.) zu sühnen und unterscheidet sich nur dadurch, daß
dort zwischen עים שיעור עים ככשה die Wahl gelassen ist, hier aber בקבוע ע"ו.
יחיד שגגה ע"ו. Einer ע"ו-Verirrung gegenüber wird von „jedem
im Volke“ die חטאת פנימית und Festigkeit erwartet, die nicht in שגגה,
nicht in sorglose Gedankenlosigkeit verfällt und vor Verirrungen in solcher Tragweite
geschützt sein sollte. Selbst einer von höchster Autorität ausgehenden Irrlehre gegenüber,
יחיד שגגה ברהוראת ב"ד, bleibt der einzelne, der sie befolgt, der Verantwortung vor
Gott nicht enthoben, יחיד שגגה ברהוראת ב"ד חייב (Horioth 2 b), ein Grundsatz, dessen
ernsteste Beherzigung vielleicht keiner Zeit also von Vätern war, als unserer so gerne

25. Es vollzieht der Priester über die ganze Gemeinde Israels Sühne und es wird ihnen verziehen; denn es ist eine Unachtsamkeit, und sie haben ihre Wiederannäherung Gott in einer

25. וּבִקְרַח עֲבָדָה בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְנִסְחָה לָהֶם כִּי־שָׁנְגָה הוּא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת־קָרְבָּנָם אִשָּׁה

fann. Rein geistige Verirrungen, הרהורי הלב, finden aber ihre Sühne im עולה, sie entspringen aus nicht gehörig betätigter Energie des Geistes in Hingebung an die Erkenntnis der Wahrheit, deren Mangel das „Aufkommen“ und Sichfestsetzen des Irrtums ermöglicht, wie bezeichnend genug (Jeruschalmi Soma VIII, 7) eben an dem oben B. 22 zitierten וגו' רוחכם על העולה des Eschiel gelehrt wird, wo die Wahrheit nicht עולה עולה ist, da ist der Irrtum עולה (siehe zu 2. B. M. S. 383). Es ist ferner עולה und nicht חטאת der Ausdruck unserer normalen Beziehung zu Gott (siehe 3. B. M. S. 95 und 96), und wenn durch die geistige Verirrung der Nation das ganze Bünd mit Gott zerrissen ist und nach wieder gewonnener Bestimmung aufs neue geknüpft werden soll, so kann diese erneute Bundesesziehung in nichts anderem, als im עולה Ausdruck gewinnen. Da tritt denn nun wieder die נככים-Zustitution bedeutsam dem עולה zur Seite, und wird ganz eigentlich hervorgehoben: ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה. לריה ניחה לר' ומנחתו ונסכו כמשפט. Wenn, wie wiederholt angedeutet, das Grundaxiom der jüdischen Wahrheit, לא יהי' לך ונכי, in den Gedanken aufgeht, Gott als den alleinigen Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschichte anzuerkennen, so findet ja dieser Gedanke seinen vollsten Ausdruck in פר לעולה und נסכו כמשפט und מנחתו ונסכו כמשפט. Das עולה huldigt Gott als dem Leiter unserer Thaten, ונסכו als dem Lenker unserer Geschichte, und wenn nach so großer Verirrung die ganze Gesamtheit sich wieder Gott als פר u. s. w. darstellt, so gelobt sie damit, fortan treu im „Dienste“ Gottes sich zu bewähren und durch Dahingebung ihres ganzen Wesens und aller ihrer Bestrebungen an die Altarhöhe und das Feuer seines Gesetzes die Erfüllung seines ganzen Willens auf Erden anzustreben und Ihm und nur Ihm allein mit jeder Seite ihres Geschickes und ihrer Glückseligkeit auf Erden zu huldigen. Dann erst kann sich mit Hinblick auf die eine praktische Verirrung das חטאת-Gelöbniß im שיער anschließen, nicht wieder gedankenlos hinabzusinken von der Höhe, auf welche Gott uns gestellt und שיער-Festigkeit allen uns von unserem Lenker und Leiter weglockenden Versuchungen entgegenzustellen. Bedeutsam tritt hier bei den ע"ו-Verirrungsoffern das כ"ד als solches völlig zurück und geht ganz in die Nation auf. פר העלם דבר של צבור ist eigentlich das Opfer des כ"ד, jeder Stamm stellt ihm seinen פר und damit die Mahnung an künftig umsichtigeren und einsichtigeren Wahrung seines Amtes, und durch סמיכה adoptiert das כ"ד das Opfer als sein חטאת. Mit שניה hat aber das כ"ד sich selber aufgehoben; nicht חטאת ist, sondern פר העלם ist das Sühnopfer und bleibt daher ohne סמיכה rein Sühne der Nation, innerhalb welcher dann auch das כ"ד sich wieder mit Gott und seinem Verufe zusammen findet.

וְעָשׂוּ כֹל־הָעֵדָה פֶּר־וְגו' ist nach der Halacha (Horioth 4 b) je einen Stier und einen שיער von jedem Stamm. Diese שיערי ע"ו gehören zu den חטאות פנימיות und werden ganz wie diese behandelt, sie haben הויה im היכל zum פרכה hin נתינה, כנגד und בין הבדים ihr קרנות מוכח הויה, שפיכת שירים אל יסוד מזבח העולה und nach diesen kommen ihre אימורים auf den מזבח מוכח הויה und ihr ganzer übriger Körper wird verbrannt (siehe zu 3. B. M. 4, 4—21).

B. 25. וחטאתה לפני ד', נככים ונח עולה: והם הביאו את קרבנם אישה לר'. חטאת פנימית als שיער הנעשה בפנים.

24. so sei es, wenn von den Augen der Gemeinde es zu einer Unachtsamkeit in That geworden ist, so vollzieht die ganze Gemeinde je einen jungen Stier zum Emporopfer Gott zum Willfahrungs Ausdruck, und seine Huldigungsgabe und sein Gussopfer nach Vorschrift, und einen Ziegenbock zum Entschuldigungsoffer.

24. וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נִעְשְׂתָה
 לְשִׁגְיָהּ וְעָשְׂנוּ כָּל הָעֵדָה פֶּרַח בְּדָבָר
 אֶחָד לְעֹלָה לְרָחֵם לַיהוָה *
 וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ בַּפִּי שְׂבַט וּשְׂעִירֵי
 עֲזִים אֶחָד לְחַטָּאת:

לא zu verstehen, die in weiterem Sinne sich als Konsequenzen des mit אנכי und להי' promulgirten ע"ו-Verbotes begreifen lassen, und fielen dann דבי רבי mit der Auffassung של רבא oder של רבי יהושע בן לוי, daß ע"ו eben die מצוה ist, die שקולה ככל הציבור, in der Idee zusammen.

24. עיני העדה: והיה אם מעיני העדה וגו' die „Intelligenz“ der Nation, ist das הגדול כ"ד. Wenn also diese höchste Gesetzesautorität irrtümlich (durch eine שגיה 22) das Vollziehen einer עבודה-עבודה als gestattet erklärt und dadurch נעשהה לשגגה, dieser theoretische Irrtum zu einer praktischen Verirrung geworden, d. i. wie es 26 heißt: לכל העם בשגגה, es hat die nationale Gesamtheit, oder doch eine die Gesamtheit repräsentierende Majorität — sei es רוב הקהל במיעוט שבטים oder רוב השבטים (siehe 3. B. M. 3. 87) — als erlaubt erklärt durch הגדול כ"ד הרהורא veranlaßt mit כרה verpönten Übertretungen 3. B. M. 4, 13—21 besprochen und für den צבור של דבר פר העולם bestimmt ist. Nur ist das Opfer verschieden. Dort bringt die nationale Gesamtheit, und zwar jeder Stamm, einen פר, also zwölf פרים zum הטאה, und die העדה זקני, das Kollegium der Einundsiebzig spricht durch כמיכה (dieselbst 15) ihre besondere Beziehung zu diesen Opfern aus. Hier bringt die nationale Gesamtheit, und zwar jeder Stamm, einen פר zum יולה und einen שעייר zum הטאה, also zwölf פרים zum יולה und zwölf שעיירים zum הטאה, und wie bei allen sonstigen צבור קרבנות findet keine כמיכה statt (Horioth 4b und Menachoth 90a).

Damit ist denn die Gesamtheitsjähne für ע"ו שגגה nicht nur von der entsprechenden Gesamtheitsjähne aller übrigen שגגה, sondern überhaupt von allen übrigen שגגה charakteristisch geschieden. Bei allen übrigen שגגה findet die anzustrebende כפרה ihren Ausdruck nur im הטאה, hier aber in יולה und הטאה, und zwar tritt das יולה bedeutend in den Vordergrund. Während überall sonst das הטאה dem יולה in der Darbringung vorangeht, ist hier das יולה zuerst darzubringen, und das הטאה tritt als sekundär zurück, worauf auch die verkürzte Schreibart, הסר א' הטא כתיב, hinweist (Sebachim 90 b).

Die durch של צבור דבר פר העולם kommende Verirrung besteht auch aus einer שגיה und einer שגגה, aus כ"ד הרהורא und הרהורא. Allein es geht die שגיה nicht über die שגגה hinaus und fällt in der כפרה mit ihr zusammen. Hier aber ist die שגיה ein theoretischer Abfall vom ganzen Gesetze, wie er ja auch ausdrücklich in den vorangehenden Versen 22 und 23 ausführlich gezeichnet ist, und die שגגה, die eine ע"ו-Handlung, ist nur eine spezielle konkrete Folge davon. Hier treten beide Momente in gesondertem Opfer zur Sühne hin, die שגיה durch יולה, die שגגה durch הטאה, und zwar muß erst das allgemeine Pflichtband mit Gott und seinem Gesetze wieder geknüpft sein, bevor überall von der Sühne des einzelnen Aktes die Rede sein

eine ״ע״-Handlung. In der That ist auch die Möglichkeit, daß von עיני העדה, von dem Lehrkörper der Nation, der ihre „Intelligenz“ bildet, eine ״ע״-Handlung, die göttliche Verehrung eines Nichtgottes als gestattet gelehrt werde, faum denkbar, wenn nicht zuvor theoretisch die ganze, oder doch die ganze fernere Verpflichtungskraft des Gesetzes in der Idee zu Grabe gegangen. Gott als den ausschließlich einzigen Lenker unserer Geschichte und Leiter unserer Handlungen anzuerkennen, ist die Grundbasis der ganzen Gesetzgebung, wie sie am Sinai (2. B. M. 20, 2 u. 3; siehe daselbst) promulgiert worden. Ein Schritt von dieser Basis ist Abfall vom ganzen Gesetz und bewußtvolll prinzipieller Abfall vom Gesetz identisch mit völligem Verlassen dieser Basis. Und wohl sind, wie רמב״ם in seinem Kommentar 3. St. bemerkt, Israels Geschichte bereits Zeiten nicht fremd, in welchen durch irriges Verständnis der Zeitlage eine irrige Meinung von Antiquierung des Gesetzes oder fast ein völliges Vergessen des Gesetzes durch frevelhafte Politik der Führer oder die Leidenswucht der Geschichte sich selbst einer jüdischen Gesamtheit bemächtigen konnte. Es waren „Israels Älteste“, die sich vor dem Propheten Ezechiel mit dem Ersuchen um Gottes Ausdruck für die neue Zukunft niederlegten. Denn es lebte in ihrem Gemüte die Frage nach der noch fortdauernden Verpflichtung zum Gesetze. Glaubten sie doch, es könne Gott mit dem Preisgeben Seines Volkes dessen Entlassung aus Seinem Dienste und damit seine Emanzipation von dem Gesetze ausgesprochen haben, also, daß an sie, an die „Ältesten der Nation“ das Wort gerichtet werden konnte: der in eurem Gemüte aufsteigende Gedanke wird nimmer zur Wirklichkeit werden, daß ihr denket: wir können nun wie die Völker sein, wie die Geschlechter der Länder, Holz und Stein zu dienen. So gewiß Ich lebe, spricht Gott, mit fester Hand und mit gestrecktem Arme und auch mit ergossenem Unwillen bleibe Ich euer König (Ezechiel 20, 1 und 32, 33; שלה לך Ende ספרי). Unter Jerobeams und seiner Nachfolger Einfluß waren ¹⁰/₁₂ des jüdischen Volkes der Kenntnis und Übung des göttlichen Gesetzes entrückt, und unter der Wucht des babylonischen Exils war den unteren Schichten des Volkes zum großen Teile die Kenntnis des Gesetzes so fern geblieben, daß den Rückkehrenden unter Götzen dessen Verständnis aufs neue vermittelt werden mußte — und ist nicht in unserer eigenen lebendigen Gegenwart bereits in weiten Kreisen eine Generation des jüdischen Volkes herangewachsen, die in dem Gedanken jener ezechieliſchen Ältesten von der Abrogierung des Gesetzes und in geſchichtlicher Unkenntnis des Gesetzes erzogen ward und erhalten wird?! —

Indem aber hier der durch eine gökendienende Handlung zum Ausdruck kommende theoretische Abfall vom ganzen Gesetz besprochen werden soll, begnügt sich der Text nicht einfach, die תפיסה האלהיית zu sagen, sondern spezialisiert die Gottesgesetze nach deren Offenbarungsart und Offenbarungszeit: אשר דבר ד' אל משה, את כל אשר; ובהא להרהיבם אשר דבר ד' אל משה ביד משה את כל אשר צוה ד' והלא להרהיבם. Offenbar soll mit dieser Spezialisierung der Abfall von Gott und seinem Gesetze in umfassendster Totalität bezeichnet sein. Bezieht man das אשר דבר ד' אל משה als einfachen Relativsatz zu תפיסה האלהיית, so waren damit die hier in der Schrift vorliegenden Gesetze gemeint, also תורה שבעל פה, תורה שכתב ביד משה, תורה שכתב ביד משה, da es nicht heißt: אשר דבר ד' אל משה, sondern: אשר דבר ד' אל משה, so greift dies ohne Zweifel auf den Moment zurück, in welchem überhaupt Gott zuerst seinen geschehenden Willen an den Menschen offenbart hat, also auch die an Adam und Noa geoffenbarten allgemeinen noachidischen Pflichten, so wie die den אבות erteilten Gebote. In der That ist ja auch das ״ע״-Verbot nicht erst die Grundlage des jüdischen, sondern des allgemeinen menschlichen Pflichtkreises, und ebenso geht der Gedanke mit להרהיבם noch über die mosaische Gegenwart hinüber und schließt auch jedes Gotteswort mit ein, daß Gott

23. Alles, was Gott euch durch Mofche geboten, von dem Tage, daß Gott Gebote erteilt hat und weiter zu euren Nachkommen:

23. אֵת כָּל־אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
בְּיַד־מֹשֶׁה מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
(הַלְלָאָה לְדֹרֹתֵיכֶם):

nicht als Erklärung von השגו den Inhalt des hier zur Besprechung kommenden Irrtums angeben, sondern nur eine praktische Folge des theoretischen Irrtums bezeichnen. Ebenso wenig kann aber auch das ולא העשו וגו' die unmittelbare praktische Folge, die unmittelbar durch sie veranlaßte Verjündigung angeben, die hier ihre Sühne erhalten soll. לא העשו spricht eine Untertassung aus, und aus B. 24: וְנִעְשָׂה לְשִׁגְגָה, ebenso B. 30: וְהִנֵּפֵשׁ אִשֶׁר הֵעֵשָׂה כִּי־רָמָה, ist es klar, daß hier eine Übertretung besprochen wird. Das ולא העשו וגו' spricht ferner offenbar eine Nichterfüllung des ganzen Gesetzes aus, das נעשה לשגגה des B. 24, sowie die Ausdrücke היא שגגה, שגגתם, שגגתם (Verse 25, 27, 28) sprechen nach aller sonstigen Analogie nur von einer irtümlichen Gesetzübertretung. Es kann daher in ihrer begrifflichen Bedeutung und ihren weiteren Folgen, und zwar als einen Abfall von der Gesamterfüllung des Gesetzes bezeichnen wollen: „wenn ihr einmal in eine solche Verirrung geratet, mit welcher ihr die fernere Nichterfüllung aller dieser Gebote u. s. w. aussprecht“. Wird ja auch B. 31 das absichtsvolle Begehen des hier aus Verirrung Geübten als ואת מצותו הפר, דבר ר' בנה, als eine Höhnung des Gotteswortes und ein völliges Aufheben seines Gesetzes gekennzeichnet. Es lehrt denn auch die Halacha (Horioth 8 a), daß unser Vers von einer Verirrung im Gebiete der ע"ז spricht und dies eben durch den Beisatz וגו' u. s. w. bezeichnet: ומכאן כי לא העשו וגו' ist die eine Verirrung, von welcher hier die Rede ist, als die Übertretung eines solchen Gebotes bezeichnet, das an Schwere dem Gesamtumfang des Gesetzes gleichkommt, d. h. mit dessen Erfüllung oder Nichterfüllung das ganze Gesetz steht und fällt, das ist aber kein anderes, als das über Abgötterei, in welchem ja in der That das Grundprinzip der ganzen Gesetzgebung wurzelt. Im ספרי ווטא wird diese Halacha also an unserem Texte erläutert: כדבר מרבה יוכל שהוא מרבה אם מעיני העדה נעשה בשגגה באחת מכל המצוות דיבר ולא דיבר בכל המצוות אי אפשר לומר בכל המצוות שכבר נאמר באחת ואי אפשר לומר באחת ככל המצוות אי אפשר לומר בכל המצוות הא מה מצוה שכל המצוות הלזין בה זו ע"ז, und ist es nach B. 31 zu Horioth daselbst eben diese Auffassung des Textes, welche der dortigen Erläuterung zu Grunde liegt.

Diesem gemäß dürfte denn vielleicht das ולא העשו וגו' in der That der Inhalt des mit השגו ובי supponierten theoretischen Irrtums sein, als theoretischer Irrtum aber nicht die praktische Nichterfüllung des ganzen Gesetzes, sondern die Meinung der nicht ferneren Verpflichtung für das Gesetz aussprechen, und sehr dann das מעיני העדה וגו' die eine Verirrung, daß durch irrige Lehre der Gesetzrepräsentanz diesem theoretischen Abfall vom Gesamtgesetz sodann in einer gesetzwidrigen Handlung Folge gegeben worden. Es hieße: „wenn ihr einmal in den Irrtum geratet, daß ihr nicht mehr alle diese Gebote zu erfüllen habet, was Gott zu Mofche gesprochen, alles was Gott für euch durch Mofes geboten, von dem Tage an, daß Gott überhaupt Gebote erteilt und weiter für eure Nachkommen, wenn es sodann von den Augen der Gemeinde aus zu einer Verirrung in der That geworden, so u. s. w.“ Diese eine Thatverirrung, in welcher die theoretische Abrogierung des ganzen Gesetzes Äußerung gewonnen, ist aber nichts als

22. Und wenn ihr einmal in den Irrtum geraten solltet, daß ihr nicht mehr alle diese Gebote zu erfüllen hättet, die Gott zu Mose gesprochen,

22. וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל־
הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה אֵלֶי-
מֹשֶׁה:

gesegnet, und bei allgemeinsten Teuerung und Dürre kann ein einzelner und sein Haus vor Mangel geschützt bleiben und selbst ohne Anteil am Erntesegen von Gottes Mund gespeist werden. Es ist eben die Challahebe vom Mannamaß שיעור הרה das Bekenntnis der Fortdauer jener Mannafürsorge, die nicht nur Welten und Länder überblickt, sondern in Ländern den Städten und in den Städten den Häusern und in den Häusern jeder Seele und jedem Seelchen fürsorgt, die zu ihr aufblicken und auf ihre Liebe harren. Es ist Challa der Ausdruck der speziellsten פרטיה השגחה, und bildet damit eine wesentliche Ergänzung zu der vorangehenden כִּנְהֵה וְנִסַּךְ = Institution, die dem Ausdruck der göttlichen Geschickeswattung im allgemeinen geweiht ist, und da ist es denn, wie uns scheint, eine Bestimmung von unendlicher weitgreifender Bedeutbarkeit, die Challa, gerade die Würdigung der Gottesfürsorge für den einzelnen in seiner vereinzelten Besonderheit, an ביאה כוללם, an die Gegenwart aller auf dem Boden dieser besonderen Gotteswattung knüpft. Wenn, wie für Jobel (siehe zu 3. B. M. 25, 10) der höchste Akt der Gotteswattung für Israel: dessen Jobetregeneration an die Anwesenheit der Gesamtheit im Lande geknüpft ist, so auch die speziellste Fürsorge des einzelnen, wie sie Challa zum Ausdruck bringt, durch diese Anwesenheit aller unter Gottes Allmacht- und Guadenfürtig bedingt ist: so erinnert diese gesetzliche Thatsache, in demselben Moment, in welchem er sich als besonderes Augenmerk der göttlichen Fürsorge zu denken berechtigt, ja verpflichtet wird, jeden einzelnen in Israel, daß gleichwohl sein und jedes einzelnen Wohl von dem Wohle aller abhängt und keiner sich unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum glücklich und versorgt haben solle, so lange noch einer der Brüder „draußen“ ist fremd in der Fremde. —

Wir haben bereits zu B. 20 angemerkt, daß התינה מן mit dem geringsten Quantum der Challapflicht genügt werde. התינו ist es, dem Wortlaute „התנו“ unseres Verses entsprechend, ein so namhaftes Quantum zu geben, daß es überhaupt תינה eine „Gabe“ bedente, und zwar ward ¹/₂₄ vom Teig für den Hausbedarf, ¹/₄₈ von einem zum Verkauf bereiteten Bäckereiteig bestimmt.

Unsere Challa in der Ferne von א ist nur eine Erinnerung an die urheimatliche Pflicht. Sie wird als טמאה הרה verbrannt. Ihr ist mit dem geringsten Quantum zu genügen, doch ist es Brauch, mindestens ein כית als Challa abzuheben.

B. 22. וְכִי תִשְׁגּוּ וְגו'. Die מרגלים-Verirrung hatte als Objekt die göttliche Fürsorge für unsere irdische Existenz, deren ausschließlichkeit angezweifelt. Und mit נהנה ראש ונשובה מצרימה gestaltete sich ihr Charakter zu vollendeter Empörung und vollendetem Abfall von Gott. Aus jenem Objekt gingen die beiden Institutionen הרה und הלה hervor. Die erfahrungsmäßig gegebene Thatsache dieses Abfalls erzeugte die hier folgende ע' שיעור, die ja nichts Geringeres als die Möglichkeit der Wiederholung eines solchen irrtümlichen, selbst nationalen oder bewußten individuellen Abfalls supponiert, und für die Wiederkehr aus jener nationalen Verirrung als charakteristisches Opfer außer dem הטמא, ja ihm vorangehend, ebenfalls ein von vorchriftsmäßigem עולה begleitetes נסכים statuiert.

וְכִי תִשְׁגּוּ. Wir haben bereits zu 3. B. M. 4, 13 nachgewiesen, wie die Wurzel שגה in Unterdeckung von שגג, dem praktischen Irrtum, vorzugsweise einen theoretischen Irrtum bezeichnet. Schon aus diesem sprachlichen Grunde kann das folgende וְכִי תִשְׁגּוּ

21. Von dem ersten eurer Tröge gebet ihr Gott eine Hebe für eure Nachkommen.

21. מראשית ערסתיכם התנו ליהוה תרומה לדרתיכם: ם

Mahnung mit erneuter Kraft an ihn hinan, wenn ihn der Moment der Bereitung des täglichen Brotes für sich und die Seinen mit der ganzen Macht des Gedankens der noch besonderen Gottesfürsorge für jedes Haus und für jede Seele in jedem Hause ergreift. Die Kornähre auf dem Acker reift unter dem allen Bodengenossen gemeinsamen Sonnenstrahl. Der Nahrungsanteil eines jeden einzelnen an diesem allgemeinen Segen, wie er sich zum Brote des täglichen Einzelgeschickes gestaltet, ist für jeden das Ergebnis eines besonderen Augenmerks der göttlichen Wahrung. Wie das Getreidekorn vom Getreidehaufen wird daher ein Teigtstück von Brotteig durch den Pflichtgedanken an sein Gesetzesheiligtum zu Gott „gehoben“, wird קדש wie תרומה in allen Konsequenzen, שחיבן wie נכבי כהן, wird volles Eigentum des כהן, wird עליה מיתה והמש ואסורה לזרים, und wird volles Eigentum des כהן, wird כהן כהן, wird כהן כהן, wird כהן כהן (Challa 1, 9; — siehe 3. B. M. Kap. 22). Beide haben ferner keine Minimalgrenze, החררה כן ist die Challapflicht mit der kleinsten Teigparzelle gelöst (siehe zu B. 21), wie הטה אחת פוטרה אח הכרי, wie die תרומה-Pflicht mit einem Korn vom Getreidehaufen. Hingegen haben beide eine Maximalgrenze, beide werden ראשית genannt, und setzt ראשית das Verbleiben eines erkennbaren Restes voraus, בעיני ראשית ששירה, האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי הלה לא אמר כלום, ניכרים (Chulin 136 b), bestimmt jemand seine ganze Schener zu תרומה, seinen ganzen Teig zu Challa, so ist seine Bestimmung nichtig und ohne Folge. Damit ist für die Beziehung des Volkes und jedes einzelnen im Volke zum הורה-Heiligtum die bedeutungsvollste Wahrheit ausgesprochen. Nicht hat er den Priester statt seiner der הורה zu stellen, daß mit Erhaltung des Priesters seine, die eigene Existenz bedeutungslos für Gottes Gesetzesheiligtum werden dürfte. Vielmehr ist die Erhaltung der eigenen Existenz für Gottes Gesetzesheiligtum Bedingung und Zweck der ihm obliegenden Erhaltung des Priesters, an die er durch Challa gemahnt wird. In der Challagabe an den Priester soll er die Pflichthörigkeit und Weihe seines eigenen Daseins und seines eigenen Hauses an Gott und sein Gesetz beherzigen, seine Challagabe wird nur Challa, wenn er gleichzeitig für sich reserviert, נכרין. —

B. 21. מראשית ערסתיכם. Im vorigen Verse fehlt das Pluralzeichen ם, es vergegenwärtigt nur den Begriff עריבה im allgemeinen. Hier aber werden die verschiedenen möglichen Teigarten in ihrer Pluralität vergegenwärtigt, um durch die Auswahlpartikel מראשית die Beschränkung der Challapflicht auf die zu B. 1 erwähnten fünf Getreidearten, חמשה מיני דגן, anzudeuten (כפרו).

תרומה גרן. Im vorigen Verse war תרומה עריבה mit גרן zusammengestellt, hier wird sie selbständig wiederholt, um ihre Unabhängigkeit von תרומה גרן zu lehren. Selbst bei Teigbereitung aus Korn, bei welchem תרומה גרן weggefallen, weil es 3. B. הפקר, לקט, שבהה, פאה war und als solche keinen Eigener hatte, tritt die Challapflicht beim Teige ein. Ja, fügt das Gesetz hinzu: לדרתיכם, die Challapflicht dauert ununterbrochen, selbst im שביעיה-Jahre, in welchem für alle in diesem Jahre gewachsenen Früchte die תרומה-Pflicht entfällt, ist der daraus bereitete Teig Challapflichtig (כפרו). — Damit ist denn dasjenige Moment der göttlichen Fürsorge, dem mit der Challahebe gehuldigt worden, dem durch die Schenerhebe zu Ausdruck kommenden zur Seite in seiner Besonderheit gekennzeichnet. Bei allgemeinstem Erntesege kann ein einzelner und sein Haus darben, ja er kann selbst großen Anteil an solchem allgemeinen Erntesege haben, und doch ist das Brot seines Hauses nicht

20. Als Erstling eurer Tröge, hebt ihr einen Brottuch als Hebe. Wie die Hebe der Scheuer, so hebet ihr dieje.

20. ראשית ערסתכם הלה הרימו
הרומה פתרומת גרן בן תרימו
אתה:

B. 20. ראשית ערסתכם. Man kann über die Bedeutung von ערסה zweifelhaft sein, ob es den Behälter der Teigbereitung oder den Teig selbst bezeichnet. ה"א überseht es אצותה, ebenso wie ובמשארותיך (2. B. M. 7, 28), daß neben ונתנריך offenbar Trog bedeutet. Dafür spräche auch die Bedeutung ערש: Bettlade, ja auch ein Behälter zur Aufnahme von Lagerstücken. Andererseits wird rabbinisch die Wurzel ערס für Zusammenkneten gebraucht. הכא בכאי עסקינן בשערסן (Berachoth 37 b). Ebenso Jeruschalmi (Challa 1, 1) עירס ראשי עיסיה, וההן נשך לאו כמעורס הוא (dieselbst 3, 1) כיון שהיא לא הוקשה וכו' אלא למלאכה העירוס בלבד (dieselbst 3, 1) היא ראשית ערסתכם, wo עירוס auch die Thätigkeit der Teigbereitung zu bedeuten scheint. Am klarsten erscheint die Bedeutung von ערס als Mischen des Mehles mit Wasser im ספרי im ערסו לבי שהוא: אומר והיה באכלם מלהם הארץ שומע אני אף הקהלים במשמע ה"ל מראשית ערסתכם. משהערס מכאן אמרו איבלים עראי מן העיסה עד שהתגלגל בחטים וטיטטמה בשעורים. Kitajim 4, 7: ערס ארס heißt ein laubartiges Zusammenverbinden von Weinreben oberhalb einer Zwischenwand, und heißt ein aus Rohr geflochtenes Spalier, an welchem Weinreben aufgebunden werden, dieselbst 6, 1: ערים. Erwägen wir zu allen diesen sprachlichen Erscheinungen die Verwandtschaft mit ארס, dem Akte der ersten persönlichen Verbindung der Ehe, so dürfte wohl die Grundbedeutung von ערס ein gegenseitiges Verbinden sein, daher ערש eigentlich eine Gurtenbestelle, wo die Seitenteile gegenseitig durch starke Bänder miteinander verbunden sind. (סירוג כרעי הטיה) (Ketum 16, 1 u. f. w.) daher ערס das Flecht- und Laubwerk für und von Weinreben, und daher endlich das Mischen von Wasser und Mehl zum Teige und zwar: so wie ארס noch nicht die vollendete Eheverbindung, sondern nur den ersten Akt zu einer solchen bedeutet, so ist auch ערס noch nicht die Thätigkeit der vollendeten Teigbildung, sondern die erste einbettliche Mischung von Wasser und Mehl zum Teige, das „Mengen“, in der Mišna (Challa 3, 1) גלגול für Weizenmehl und für das sich schwerer mischende Gerstenmehl: טמיטם als das Stadium genannt, mit welchem die Challapflicht bei der Teigbereitung eintritt. ערסה ist nun entweder die Mischung von Wasser und Mehl zum Teige oder, nach ה"א, das Gefäß dazu. Der durch לרשה Kneten, vollendete Teig heißt בצק.

ערסתכם: die Halacha lehrt, daß damit zugleich das Minimalquantum angedeutet ist, mit welchem die Challapflicht beginnt. Es ist dies das Minimum eines einmaligen Mengens für den Tagesbedarf eines Menschen, also wie beim Manna in der Wüste ein עומר = $\frac{1}{10}$ איפה = 3 סאה = 6 קב = 4 לוג = also $\frac{1}{10}$ איפה = $\frac{1}{3}$ לוג = 6 ביצים = 43 $\frac{1}{5}$ ביצים. Es heißt ferner nicht: ראשית ערסתכם, sondern ראשית ערסתכם, und ist damit gesagt, daß nur „unser“ Teig epflichtig ist, nicht aber der Teig Eurer und der Fremden (Menachoth 67 a).

כחרומה הגרן, wie die Scheuer den von Gott vertieheten Feldesegen vor Augen legt, so vergegenwärtigt die ערסה den Hausseggen, und wie von dem gestrichenen Fruchtthausen der Scheuer der Eigener nichts genießen darf, ohne zuvor durch das Symbolum der הרומה גרולה an den כרן das Bekenntnis abzulegen, wie er sich wohl bewußt sei, nur Gott den Ackerseggen zu verdanken, dessen von dem Priester ihm gegenüber vertretenen Gefäßheiligtum er daher vor allem den Tribut der Huldigung zu bringen hat (siehe 3. B. M. zu Kap. 22, 9), so tritt dieses Bewußtsein und dieje

19. so sei es: wenn ihr von dem Brote des Landes esst, hebt ihr Gott eine Hebe.

19. והיה באתכלכם מן הארץ תרומת תרומה ליהוה:

dahin begreifen lassen, daß das ganze Staatsleben während des zweiten Tempels ja überhaupt keine nationale Selbständigkeit gewährte, die etwa durch das folgende Exil in ihrer Wirkung aufgehoben sein könnte. Der ganze zweite Tempel erscheint lediglich als Nützung des Volkes in seiner nachmaligen Sammlung um sein Gesetzesheiligtum für die Jahrhunderte der Zerstreuung, die seiner warteten. Esras Wiederbesitznahme vom Lande und Heiligung desselben als Boden des Gesetzes, war eben eine Besitznahme und Heiligung für die Zeit und in der Zeit des Galuth, das ja mit seiner Rückkehr keineswegs ein völliges Ende gefunden. Die Katastrophe unter Titus war daher nur eine bittere Steigerung des auch unter Esra noch fortdauernden Geschickes, bildet aber keineswegs einen solchen Gegensatz zu Esra, daß dadurch die von ihm wieder vollzogene Heiligung hätte paralysirt werden können. Esras Besitznahme dauert in ihrer Wirkung auch heute noch fort. ירושה ראשונה ושניה יש להן שלישה אין להן. —

B. 19. והיה באתכלכם מן הארץ, die hier folgende חלה=Pflicht ist durch die Auswahlpartikel מן auf alles unter den Begriff לחם in engerem Sinne Fallende beschränkt. Es sind dies die fünf Getreidearten: שבולת שעול ושיפון, כוסמים, בעורים, הטים, Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und Roggen. Es sind dies dieselben Getreidearten, die als der מזון=Gährung fähig den Begriff עוני לחם für Pessach konstituieren (Challa 1, 2; — siehe ר"ר daselbst). Die חלה=Pflicht tritt ferner eben aus diesem לחם=Begriff nur bei einer brotartigen Vereitung ein (daselbst 4, 5). — מלחם הארץ. Im vorangehenden Verse heißt es nicht: אשר אני מביא אתכם שמה, sondern: אשר אני מביא אתכם שמה. Es dürfte daher, wie wir glauben, schon damit angedeutet sein, daß die hier folgenden Bestimmungen weniger an den Boden des Landes selbst, als an unsere Anwesenheit im Lande gebunden sind, wie denn ja auch durch כבאכם sogar die Anwesenheit der Gesamtnation bedingend bei diesen Bestimmungen auftritt. In der That lehrt auch (Challa 2, 1) die Halacha, daß im Lande die Challapflicht auch bei der Brotbereitung von außerhalb des Landes gewachsenem Getreide eintritt, so wie sie außerhalb des Landes bei der Vereitung von Brot aus im Lande erzeugtem Getreide wegfällt. פירות הוצה לארץ und ist die Halacha und ist die Halacha ששכנסו לארץ חייבים כחלה יצאו מכאן לשם ר"א מחייב ור"ע פוטר כר. Diese Halacha, daß nicht der Ursprung der Frucht, sondern der Ort der Brotbereitung maßgebend sei, wird auch an den erwähnten Satz geknüpft: הארץ אשר אני מביא אתכם שמה אהם חייבים בין בפירות הוצה לארץ בין בפירות הארץ (siehe ר"ר daselbst). Demgemäß ist denn das מלחם הארץ nicht von dem im Lande erzeugten, sondern von dem im Lande bereiteten Brote zu verstehen, wie im Fernschalmi Challa 2, 1 nach ר"ע erläutert wird. Indirekt ist ja auch alles in einem Lande bereitete Brot in der Regel etwas im Lande, vom Lande, durch das Land Gewährtes, da das Land die Erwerbsmittel spendet, und kann als לחם הארץ im weiteren Sinne begriffen werden, und dies umso mehr, wenn, wie hier vorausgesetzt wird, die Gesamtnation im Lande wohnt. (Diese in dem אשר אני מביא אתכם שמה niedergelegte Halacha des פירות חייב פירות הארץ und des פירות הוצה לארץ im Auslande finden wir ausgesprochen nur für חלה. Sie wird aber von רמב"ם ebenfalls auch auf ומעשרות übertragen, so daß auch für diese Gesetze nicht der Ursprungsort der Früchte, sondern der Ort der Arbeitsvollendung, גמר מלאכה, מירוח, entscheide. Hauptsächlich לארץ שכנסו לארץ פירות ח"ל ששכנסו לארץ חייבים בין בפירות הוצה לארץ בין בפירות הארץ ist seine Ansicht für ומעשרות und פירות ח"ל nicht stat. — Siehe ח"ל תרומות כ"ב 1, 22 daselbst. Im סמ"ג haben wir diese Ansicht des רמב"ם nicht gefunden. Er bringt diese Halacha nur für חלה.)

der Lehre des יהושע רב הונא בריה רב jedoch läge vielmehr — (oder richtiger: auch noch; — siehe הוסיפו Midda 47 a, daß כבואכם ביא in כפרי in כפרי, aus welcher die von רב בני רב allegierte Thatsache der vierzehn Eroberungsjahre fließt; so zitiert auch סמ"ג im כפרי) — in כבואכם die Forderung: ביאת כולכם, und wäre die הלה-Pflicht an das Vorhandensein der Gesamtnation im Lande geknüpft, בביאת כולכם אמרתה ולא כבואכם אמרתה. Eine weitere gesetzliche Folge dieser Differenz ist, daß nach רב בני רב: רב הונא בריה רב יהושע: הלה בזמן הזה דאורי' nach הלה ביה רב יהושע: רב הונא בריה רב יהושע: הלה בזמן הזה דאורי'. Dies letztere umfaßt die ganze Zeit nach der Wiederbesitzergreifung unter Esra. Zebamoth 82 b und Midda 46 b lehrt nämlich eine כרייה aus עולם סדר אשר ירושן אבותיה וירשהה: רדוניה ראשונה ושניה יש' an dem Satz (S. B. M. 30, 5) להן ושלישית אין להם, d. h. nach allgemeinsten Auffassung (siehe Maschi und הוסיפו Zebamoth daselbst): die Besitznahme unter Josua, und in deren Folge die Pflichtheiligung des Landes als Boden des Gesetzes für die an diese Heiligkeit des Landes geknüpften Gesetze, wie הרמות, ומעשרות, ושביעית u. s. w. ging mit dem babylonischen Exil verloren und mußte durch die Besitznahme unter Esra wiederhergestellt werden. Allein diese zweite Besitzergreifung erteilte dem Lande die Pflichtheiligkeit für alle Zukunft und ging durch das zweite Exil nicht verloren, so daß es bei der einstigen Wiederkehr seiner dritten Heiligung bedarf. Die Eroberung und Vertreibung durch die Römer hat somit hinsichtlich der קדושת הארץ keine Änderung gebracht, und diejenigen בארץ החלליה בארץ, deren Pflicht während בית שני im jüdischen Lande דאורייתא war, sind daselbst auch heute noch כדאורייתא verpflichtend. Nach רב הונא בריה רב יהושע רב wäre jedoch für הלה außer der קדושת הארץ noch durch כבואכם die Bedingung der Gesamtanwesenheit der Nation ausgesprochen und daher, selbst wenn בית שני und jetzt für הרומה ועודא die Pflicht für דאורייתא, für הלה doch nur דרבנן, da diese Bedingung unter עזרא וכי אסקינהו erfüllt worden, es war doch nur ein Teil der Nation zurückgeführt, וכן אסקינהו. Nach רב בני רב jedoch wäre gerade durch כבואכם für הלה selbst eine unvollkommene Besitznahme als hinreichend ausgesprochen, und daher selbst, wenn wegen der unvollkommenen Besitznahme unter עזרא die Pflicht für הרומה und מעשר nur דרבנן geblieben — כן נלע"ד צריכון למימר לסברה רבנן בני רב דהא אי' אפשר לומר דס"ל דטעמא דמ"ד דרבנן משום דבטלה קדושת הארץ דאי בטלה להרומה בטלה לחלה. ועוד מאי ראייה מביאין מהא דחלה היה נהג בו' שכבשו ו' שהלקו ואם כן ו"ל דיש לימוד להרומה ומעשרות שיהו דרבנן אפי' לא דרשנן כבואכם ביאת כולכם נבן הלה ורואה דס"ל לרבנן בני רב דמ"ד הרומה בוד' דרבנן היינו משום דאין הויבה אלא אחר ירושה וישיבה וירושת עזרא וישיבתו לא מקרי ירושה וישיבה או משום שלא כבשו כל הארץ דשבקו הרבה כרבים או משום שהיו משועבדים למלכי פרס א"ע פי כן חלה דאורי' דהא נהחבו בהלה קודם ירושה וישיבה. ואפשר דלדינא מודה לזה רב הונא אלא דקא' אפי' למד דהוה מקרי ירושה וישיבה והרומה דאורי' מ"מ חלה עוד תנאי — (אחר לה והיא ביאת כולכם ואפשר שזה עיקר טעם הרמבם וצ"ע) — so wäre für sie רב הונא בריה רב יהושע adoptiert die Lehre des רב בני רב, der הלה doch דאורייתא hat, die חלה הרומה וישיבה וירושת עזרא וישיבתו ומעשרות וכו' als auch ביאת כולכם חלה הרומה וישיבה וירושת עזרא וישיבתו וכו' nur דרבנן waren (siehe כ"מ zu הל' הרומה 1, 26). Es ist jedoch diese Ausdehnung der Bedingung כולכם auch auf מעשרות ומעשרות שדושת הארץ בזמן ביאת כולכם (Zebamoth daselbst) als eine völlig unannehmbare bezeichnet. Wir haben somit diese Bedingung zunächst als eine für הלה charakteristische zu begreifen.

Die gesetzliche Thatsache, daß ירושה שניה durch das zweite Exil in ihrer Wirkung nicht aufgehoben worden, dürfte diese zweite Besitznahme überhaupt in ihrer Bedeutung

17. Gott sprach zu Mofche:

שש. 17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

18. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: wenn ihr in das Land kommet, wohin ich euch bringe,

18. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ

אֲלֵהֶם בְּכַאֲכֹם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי

בְּבֹאִי אֲתֵיכֶם שָׁמָּה:

שלשה und פרים der jüdischen Volksgemeine mit der stehenden Opferformel: hervorgehoben wird. Wird doch die Grundwahrheit des jüdischen Bekenntnisses nur dann in ihrer Leben beherrschenden und gestaltenden Kraft Gemeingut des ganzen Volkes werden, wenn sie in doppelter, dreifacher Mächtigkeit aus That und Wort seiner Männer und Meister hervorleuchtet. — Schwierig bleibt eine Einsicht in das Maßverhältnis des Oles und Weines zum Mehl. Während das Sola in dem Verhältnis von 1, 2, 3 für כבש וזר, איל, פז, פז steigt und man ebenso eine Steigerung des Oles und Weines von $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{3}{4}$ hätte erwarten sollen, steigen diese nur $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, so daß das כבש eines מנחה verhältnismäßig öltreicher erscheint, als das eines איל und פז, es hat $\frac{1}{4}$ auf 1 עשרון, während für איל und פז nur $\frac{1}{6}$ Hin auf jedes עשרון kommt. Vielleicht soll eben hierdurch שכן in סוכים ebenso wie יין nicht als bloßes Zubehör von סלה, als Modifikation von dem Begriff „Nahrung“: reichere, reichste Nahrung, sondern als selbständiger Begriff des Wohlstandes überhaupt bezeichnet sein, dessen Ausdrucksmaß daher nicht dem Maße des סלה parallel bleibt. Kann doch auch, obgleich in סוכים das סלה und das סלה ושמן אין סלה נדבה auch allein auftreten (siehe Menachoth 44, 6), Öl als נדבה auch allein auftreten (siehe B. 13). Sollte aber das $\frac{1}{4}$ יין und שכן selbständig steigen, so bot sich dafür allerdings zunächst, die gewöhnliche Steigerungsfkala für Bruchteile $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ dar.

Daß aber Wein, und nach רבי auch Öl, selbst כנדרבה nur in den bei סוכים bestimmten Maßen gebracht werden soll (B. 13) dürfte in dem objektiven Charakter liegen, welcher diesem Opfer immer bewahrt bleiben soll. Es soll selbst יהודי כנדרבה sich immer der Bekenntnisform anschließen, in welcher das nationale Heiligtum diese jüdische Grundwahrheit zum Ausdruck bringt.

B. 17. וירבר וגו'. וירבר וגו' schließt sich der פרשה סוכים aufs innigste an. Wenn פרשה נדבה Nahrung, Wohlstand, Glück des nationalen Gedeihens als unmittelbares Geschenk der göttlichen Waltung im allgemeinen zur Beherzigung bringt, lehrt פרשה סוכים die Existenz eines jeden einzelnen Hauses, ja jedes einzelnen Menschen, als besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung begreifen. Nicht nur der Sonnenstrahl, der die Akerblüte der Gesamtheit zur Reife bringt, ist unmittelbar Gottes Wote in seinem Lande, sondern auch der Anteil, den jedes einzelne Haus, ja jeder einzelne Mensch an diesem Gesamtgedeihen erhält, ist wiederum eine besondere Gottesthat innerhalb dieser der Gesamtheit zugewendeten Gotteslenkung und fordert deren Anerkennung und Beherzigung in סלה.

B. 18. באבאם א הארץ. Wir haben oben B. 2 der verschiedenen Auffassung des dort stehenden Ausdrucks: מושבותיכם: כי הבאו אל ארץ מושבותיכם erwähnt. Zu Konsequenz dieser Verschiedenheit stehen sich auch hier zwei Auffassungen gegenüber. ר' ישיביאל, welcher das כי הבאו וגו' und כי הבאו וגו' auch das ähnliche היה כי יביאך überall als ישיבה, laaer das באבאם begreift, lehrt hier, daß durch den ungewöhnlichen Ausdruck באבאם gesagt sei, daß die סלה מוצה vielmehr sofort, selbst in den vierzehn Jahren der Eroberung und Teilung, Pflicht geworden sei, ללמדך, שבהורה ביאה זו מכל ביאה שבהורה ללמדך. Nach (רבנן כבי רב ארץ מושבותיכם ומושבתיכם). Nach

der Führung Gottes ist des Frommen Becher immer voll (Ps. 23, 5), ja Gott ist die Summe seines Lebensanteils und seines Bechers (dieselbst 16, 6).

Fassen wir dies alles zusammen und fügen wir hinzu, daß Kap. 28, 7 die נככים-Handlung als כַּדֵּשׁ הַכֶּבֶד נִכְךְ שֶׁכֶּר לְךָ ausgesprochen, somit der Wein der נככים in seiner starken geistigen Kraft begriffen wird, so gehen wir wohl nicht irre, wenn wir im נככים-Wein den ins Heiligtum gebrachten Ausdruck unserer höchsten irdischen Glückseligkeit erkennen. Dieser Wein, der Ausdruck unserer irdischen Glückseligkeit, wird im Gefaße des Heiligtums, כַּדֵּשׁ שְׂרָה, aufgenommen, gotteigen, heilig; und in die Tiefe des Altargrundes, nicht ausgeschüttet, sondern „hingegossen“ (28, 5) spricht dieser Hinguß den Gedanken aus, daß unsere höchste irdische Glückseligkeit selbst nicht den Gipfel unserer Bestrebungen bildet, sondern wie sie von Gott und von Gott allein stammt, also auch selbst wieder nur die Basis unseres zu Gott hinaufführenden Lebensbaues bildet, ja in Wahrheit unser uns beglückendes Eigentum nur darin und dadurch wird, indem und weil sie dem tiefen Grunde Seines Altars angehört —

Sofort ist aber damit auch klar, daß נככים nur die Begleiter von עולה ויהיה שְׂרָה sein können. Sünde und Schuldbewußtsein, wie sie in חטאת und אשם zum Ausdruck kommen, stehen nicht im Einklang mit der freudigen Seligkeit, die im נכך ihren Ausdruck findet, — fehlt doch dem בנהה הוּשָׁא (3. B. M. 5, 11) selbst das טי und der Weibrauch, — und der gedrückte, leidende Zustand, aus welchem alle קרבנות (siehe zu 3. B. M. 1, 17) reultieren, eignet sich ebensowenig für בנהה ונכך. Mit unserer Auffassung der נככים dürfte dann auch die gesetzliche Thatsache in vollem Einklange erscheinen, daß die שירי הלוים, die Gott in dem jüdischen Gesänge schauenden Levitengesänge, eben Weinhinguß, der נככים begleiteten (Arachin 11 a). Diese שירים sprachen in Worten aus, was das כַּדֵּשׁ הַכֶּבֶד נִכְךְ שֶׁכֶּר לְךָ in symbolischer Handlung bedeutungsvoll beging. Haben wir doch ohnehin schon (1. B. M. S. 227) den sprachlichen und begrifflichen Zusammenhang von שֶׁכֶּר und שיר angedeutet. —

Ist aber die נככים-Zugabe zu עולה und שְׂרָה das Bekenntnis zu dem Grundfaktum des jüdischen Seins und Sollens, daß alle Existenz, aller Wohlstand, alles, was die jüdische Glückseligkeit auf Erden ausmacht, ganz und unmittelbar von Gott und nur von Gott abhängt, durch freudigen Gehorsam und nur durch freudigen Gehorsam von uns zu gewinnen ist: so dürfte das Bekenntnis zu der völligen Geschichtsabhängigkeit von Gott an Wichtigkeit und Bedeutsamkeit steigen, je höher die soziale oder völkertümliche Stellung ist, in welcher der einzelne oder die Gesamtheit sich vor Gott begreift. Was für den einzelnen, der sich einfach als Glied der Gottesherde, als כבש der Gottesleitung darstellt, eine zu beherzigende Wahrheit ist, das ist in doppeltem Maße von ihm zu beherzigen, wenn seine Übersengungstreue nicht nur seine eigene Pflichttreue bedingt, sondern auf ihm das Auge seiner Mitgenossen ruht und er vermöge seiner sozialen Stellung als מוסטרגליק in der Gottesnachfolge den Genossen in der Gottesherde voranzuschreiten hat. Eine dreifache Wichtigkeit gewinnt aber das Bekenntnis zu dieser Grundwahrheit des jüdischen Seins, wenn er gar Vertreter und Mitarbeiter am Gotteswerk, wenn er zum עַם in seinem Kreise berufen ist. Tritt doch eben in der, dieser נככים vorangehenden und, wie wir glauben, sie veranlassenden מרגלים-Katastrophe das Abirren von der נככים-Wahrheit gerade nach solcher Abstufung im Volke verhängnisvoll hervor. Von Männern, die mit Leistung für das Gotteswerk von der Gesamtheit beauftragt waren, von עַם, die ihren עַם-Beruf mißbräuchlich in sein Gegenteil verkehrten, war sie ausgegangen; die vorführenden Volksmänner, die מרגלים der Gemeinde, ließen sich durch sie zum offenen Aufruhr hinreißen, und rissen das ganze Volk, die כבשים, in ihren Abfall mit hinein. Wir glauben sehr wohl zu begreifen, warum fortan das Bekenntnis zur נככים-Wahrheit in zweifacher und dreifacher Potenz für die

zu einem Kriterium der Gleichberechtigung und Gleichstellung des גר innerhalb des Judentums und der Jüdenheit zu erheben, und daran die Proklamierung der Gleichheit des גר vor Gott und dem Gesetze in feierlichster Weise zu knüpfen, so, dünkt uns, muß die נבכים = Idee einen der wesentlichsten Grundpfeiler der jüdischen Nationalität und des jüdischen Berufes berühren und zwar in einem solchen Momente wurzeln, das an sich dem גר als solchen abgeht, und ohne ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes ihn als von der נבכים = Pflicht und Befähigung ausgeschloffen betrachten lassen könnte.

Offenbar spricht aber die zu jedem עולה und שלימים von dem Heiligtum geforderte Mincha und Weinhingießung die Wahrheit aus, daß dieses Heiligtum von allen seinen Angehörigen die Anerkennung der Thatsache fordere, daß für den Kreis dieser Angehörigen nicht nur die נפש, nicht nur die denkende, fühlende, strebende und handelnde Menschenpersönlichkeit Gottes und seines, in seinem Heiligtum ruhenden Gesetzes sei, sondern daß auch alles „צדק, יין, סלה, צדק, יין, סלה“ (צדק, יין, סלה) auch alle, die Existenz, den Wohlstand und das Glück dieser Persönlichkeit bedingenden Elemente nicht minder ganz und gar Gottes und seines heiligen Gesetzes seien, von nichts anderem abhängig als von Ihm, und durch nichts anderes von uns zu gewinnen, als durch die Erfüllung seines heiligen Willens, durch die „Nahrung des Göttlichen auf Erden“. Dem von uns genährten und unterhaltenen Altarfeuer des göttlichen Gesetzes und ihm allein verdanken wir die eigene Nahrung und Erhaltung, wie dies in unsere tägliche שבוע = Belehrung hineingeschrieben steht: והיה אם שמעו גו' ונהרו גו' ואספה גו'. נבכים sind somit Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschichtsgestaltung, welche die Basis des in Israel sich erfüllenden abrahamitischen Bundes und ebenso die Basis bildet der Berufung Israels für Gottes Gesetz, Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschichtsgestaltung, deren Nichtbeachtung — soeben die so verhängnisvolle Verirrung des Volkes, seiner Männer und Boten gebildet, denen gegenüber nur Malek sie begriffen und in seinem: וגו' אה הפין בנו ד' וגו' (Kap. 14, 8) so männlich und wahr zum Ausdruck gebracht hatte. Unter der נבכים = Wahrheit ist der Gottesgehorsam die einzige Sonne unserer Acker, das einzige Schwert unserer Siege und ist somit der innige Zusammenhang der נבכים mit den מרגלים von selbst gegeben, wohin ja auch die einleitenden Worte (V. 2), ובהם כי הבאו וגו', womit die נבכים = Pflicht für יהיר רבבנות nach einer Auffassung überhaupt erst mit Einnahme des Landes eintreten sollte, nach der andern jedoch als eine eben für diese Einnahme so bedeutungsvolle bezeichnet ist, daß sie selbst während der Eroberung und noch vor vollendeter Besitznahme selbst יהיר רבבנות zur Vollziehung kam (siehe V. 2). Es ist, scheint uns, auch klar, weshalb es des besondern Einschusses der גרים in die נבכים = Pflicht und Fähigkeit bedurfte, und wieso sich an diesen Einschluß die Gleichstellung und Gleichberechtigung derselben im allgemeinen knüpfen konnte. Abstammung von den Vätern, denen für ihre Nachkommen eine so unmittelbare Geschichtsführung durch Gott verheißen war, und Anteil am Lande, durch welches diese Verheißung sich realisieren sollte, fehlen dem גר. Sein Name selbst bezeichnet ja die „Wadenlosigkeit“ (siehe 1. B. M. S. 197). Wie beim Beschäpfer (2. B. M. 12, 48 u. 49; siehe daselbst) war also bei נבכים diese Gleichheit des גר besonders zu lehren, und indem hier dem גר dieselbe Unmittelbarkeit der göttlichen Fürsorge, — כבס ד' — zugesichert wird, die ihm ohne direktes Anrecht am Lande gleichwohl in demselben an anderer Stelle menschliche und bürgerliche Existenz gewährleistet (5. B. M. 10, 18 ff.), so ist ihm mit der Gleichheit in der נבכים = Institution zugleich implizite und ausdrückliche die völlige Gleichheit vor dem Gesetze zugesprochen. Wie oft auch sonst noch des גר's und seiner Behandlung erwähnt wird, so ist doch hier, in נבכים, die Hauptstelle seiner völligen gesetzlichen Gleichberechtigung, ein Umstand, der ganz besonders die Bedeutung dieser נבכים = Institution charakterisiert.

16. Eine Lehre und ein Recht sollt ihr und der aus der Fremde bei euch eingetretene Fremde haben.

16. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם: פ

scheint es jedoch, wie קהל ד' (5. B. M. 23, 3) als die jüdische Volksgemeine zu verstehen zu sein. — הקה אחת וגו': eine Gebühr, eine Rechtsbefugnis (vergl. 1. B. M. 47, 22). — ככם כגר יהיה לפני ד', wie hier im Opfer, so überhaupt völlige Gleichheit vor Gott, d. h. in allen Beziehungen des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, und endlich überhaupt:

B. 16. תורה אחת ומשפט וגו': völlige Gleichstellung in allen gesellschaftlichen Beziehungen: בא הכחוב והשוה הגר לאזרח בכל מצוה שבחורה: (ספרו).

Kerithoth 8 b wird an dem den גר hinsichtlich der Opfer gleichstellenden Ausdruck: כאשר העשו כן יעשה (B. 15) noch die Halacha gelehrt, daß auch zum vollen Eintritt des גר ins Judentum, außer מילה וטבילה, auch ein Opfer, auch ein Opfer der צדקה, sowie Israels Eintritt in den Gesetzesbund (2. B. M. 24, 5) auch einen Ausdruck im Opfer hatte, und zwar hatte, so lange der Tempel stand, ein גר nach מילה וטבילה ein מילה von בהמה oder עוף, שני בני יונה או שני הורים, zu bringen und war so lange vom Gemüthe der Heiligthümer ausgeschlossen, מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו. Für Zeiten der Tempellosgkeit ist jedoch sein Eintritt in den jüdischen Gesetzesverband durch die Unmöglichkeit sein Opfer darzubringen, nicht gehindert. Hat doch das Gesetz ausdrücklich hier (B. 15) den Eintritt von גרים in aller Folgezeit supponiert, או אשר בהיכנסם לררהיכם (dasselbst 9 a).

Durch diese Institution der נסכים ist also angeordnet, daß fortan kein מילה קרבן ברהמה שלמים dargebracht werden solle, ohne daß jedem solchen ברהמה קרבן zugleich ein נסך von Wein, und zwar für jedes der dargebrachten Opfertiere, bei- oder nachgefügt werde. Es soll fortan nie die jüdische נפש eines einzelnen oder der Gesamtheit sich Gott mit dem Ausdruck der Thatenweihe auf Grund des Pflichtbewußtseins (עולה) oder des Glückgefühls (שלמים) nahen, ohne demselben Altar und demselben Feuer, die die Hingebung der Persönlichkeit und ihrer Kräfte empfangen, auch den Ausdruck der die Existenz, den Wohlstand und das Glück schaffenden Güter zu bringen. Was für das tägliche Nationalopfer (הביד) bereits vorgeschrieben war, das soll fortan nicht nur für alle Nationalopfer, sondern für jedes, von jedem einzelnen dargebrachte מילה oder זבח Pflicht, oder doch eine bedingte Pflicht werden. Bedingt, insofern bei נדר und נדבה die נסכים-Pflicht erst in Folge der freiwilligen מילה- oder זבח-Gelobung eintritt. נסכים sind daher nicht wie andere נדבה und wie die Opfer, die sie begleiten, Ausdruck der Gedanken und Entschlüsse, mit welchen der Darbringende die Gottesnähe zu suchen sich getrieben fühlt, sie sind vielmehr als eine Mahnung zu begreifen, die im Namen des Gesetzesheiligtums als Begleitungs-ausdruck bei jedem Opfer, das es für Gott und sein Gesetz entgegennimmt, gefordert wird. Damit stimmt denn auch der ganz objektive Charakter überein, welcher der נסכים-Pflicht aufgedrückt ist, der nicht an die Person, sondern an das Opfer geknüpft ist; so daß selbst, wo, wie beim נכרי, der Persönlichkeit des Darbringenden die Verpflichtung, ja vielleicht selbst die Befähigung für נסכים abgeht, diese doch vom צבור, von dem jüdischen Nationalheiligtum beizugeben sind (siehe B. 4, 12 u. 13). Erwägen wir ferner, welche grundnationale Bedeutung das Gesetz der נסכים-Pflicht und Befähigung beimißt, so daß es sich nicht nur veranlaßt sieht, einerseits mit Ausschluß des נכרי es nur für den אזרח zu statuieren, andererseits ausdrücklich den גר in diese Pflicht und Befähigung mit einzuschließen, sondern auch diese Pflicht und Befähigung des גר zu נסכים ganz eigentlich

14. Und wann bei euch ein Fremder aus der Fremde eintritt, oder wer in eure Mitte bei euren Nachkommen eintritt und er vollzieht Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks: wie ihr, also soll auch er vollziehen.

15. Volksgemeine! Ein Gesetz gilt für euch und den aus der Fremde eingetretenen Fremden. Es ist ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen: Euch gleich sei der aus der Fremde Eingetretene vor Gott.

14. וְכִירְיָגוֹר אֲתָבֶם גֵּר אִו אֲשֶׁר-בְּחֻבְבְּכֶם לְדַרְתֵּיכֶם וְגִשָּׁה אֵשְׁתָּה יִסְיִינִיהֶם לְיִתְהָה בְּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ בְּנוֹ וְגִשָּׁה:

15. הַקְהָל תִּקְחָה אִתָּה לְבָבֶם וְלִגְר הַגֵּר תִּקְחָה עִוְלָם לְדַרְתֵּיכֶם כְּבָבֶם כְּגֵר יִהְיֶה לְפָנֵי יְהוָה:

Gesetze vorgeschriebenen Maße zu hatten; er kann vom Wein nur 3, 4 oder 6 Log (d. i. $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ Hin) bringen, nicht aber 1, 2 oder 5 Log. Von Öl jedoch ist auch 1 Log zulässig, da dies das Maß des Öls für מנחה נדבה (3. B. M. 2, 1 f.) ist (dieselbst und 107 a). — Nach ויקי דבש selbst kann auch שמן nur in einem der für נסכים bestimmten Maße, also mindestens 3 Log wie נסכי כבש, dargebracht werden. Es knüpft sich diese Differenz an die hermeneutische Frage, ob מנחה ובינה, דון מנחה, oder מנחה דון מנחה, d. h. ob ein seine allgemeine Bestimmung von einem Geiegestitel ableitendes Objekt auch alle seine Detailbestimmungen von diesem zu empfangen, oder sich in seinen Detailbestimmungen nach dem ihm eigentümlichen geistlichen Charakter zu richten habe, באהרא ויקי מנחה דון מנחה ויקי באהרא. Daß שמן überhaupt auch für sich allein, also ebenso wie Wein der נסכים, dargebracht werden könne, findet seine geistliche Andeutung bei מנחה נדבה. Nach dem Kanon מנחה ובינה דון מנחה hat es sich nun auch im Quantum nach מנחה נדבה zu richten. Der andere Kanon: באהרא ויקי verwies es jedoch mit seinen Maßbestimmungen auf נסכים hin, dem es seiner Natur nach angehört. — Diese Gestattung, נסכים als besonderes נדבה קרבן darzubringen, ist jedoch auf אורה, auf die Angehörigen der jüdischen Nation beschränkt, ואין נסכים אורה מביא נסכים. הַנְּכָרִי מְבִיא נְסִיכִים. Obgleich auch Nichtjuden freiwillige Opfer auf den Altar des jüdischen Heiligtums bringen können, נדרים נדרים ונדבות כִּישָׁרָא (siehe 3. B. M. 1, 2) so sind sie doch von נסכים ausgeschlossen. יכול לא הוא עולתו טעונה נסכים. Obgleich sie aber nicht selbständig נסכים darbringen können, so sind doch objektiv ihre Opfer נסכים-pflichtig und werden deren נסכים von der jüdischen Gesamtheit hinzugefügt (Demura 3 a). Nach einer Auffassung (siehe Rašši dieselbst und ל"ב zu מ"ק 3, 5) können jedoch die zu ihren Opfern gehörigen נסכים auch von den Nichtjuden selbst gebracht werden und sind diese hier durch אורה nur von נסכים als selbständigen Opfern ausgeschlossen.

W. 11. וְכִי יגור גֵּר. Während durch אורה des vorigen Verses der נכרי jedenfalls von selbständigen נסכים, als freier persönlicher נדבה ausgeschlossen ist, wird der גֵּר, es ist dies גֵּר זָדָק (siehe 2. B. M. 12, 48), ausdrücklich hinsichtlich der נסכים-Pflicht und der נסכים-Befugnis dem אורה, dem geborenen Juden gleichgestellt. וְכִי יגור, wenn jetzt, או אשר בהוכם גֵּר, oder in aller Zukunft ein גֵּר bei euch eintritt (Gerithot 9 a).

W. 15. הַקְהָל, vielleicht in dem Sinne wie מעיני הקהל (3. B. M. 4, 13): die mit der Gesamtleitung der Nation betraute Gerichtsversammlung. Nach Ribuschin 73 a

9. so hat er bei dem Tiere vom Rindgeschlechte eine Hulldigungsgabe zu vollziehen: feines Mehl drei Sehutel, mit einem Halben Hin Öl durchrührt.

10. Und Wein bringst du zum Gussopfer nahe ein Halbes Hin; es ist eine Feuerhingebung Gott zum Ausdruck der Willfahung.

11. So werde für je einen Ochsen oder je einen Widder vollzogen, oder für das Lamm unter den Schafen oder Ziegen.

12. Also vollzieht ihr, nach der Anzahl, die ihr vollzieht, für jedes eine nach ihrer Zahl.

13. Jeder Eingeborene kann auch in dieser Weise diese vollziehen, Gott eine Feuerhingebung des Willfahungsausdrucks nahe zu bringen.

9. וְהִקְרִיב עַל־בֶּן־הַבְּקָרִי כִנְיָהּ סֵלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִינָיִם בְּלֹל בַּשֶּׁמֶן חֲצֵי הַהִין:

10. וְנָתַן פְּתוּרִיב חֲצֵי הַהִין אִשֶׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה:

11. כִּכָּה יַעֲשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אֹו לְאַיִל הָאֶחָד אֹו־לְעֵזֶה בְּכַפְשֵׁימ אֹו בְּעֵימ:

12. כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כִּכָּה תַּעֲשׂוּ לְאֶחָד כַּמִּסְפָּרִים:

13. כֹּל־הָאֹזְרָה יַעֲשֶׂה־כִּכָּה אֶת־אֱלֹהִי לְהִקְרִיב אִשֶׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה:

B. 9. והקריב וגו', wohl mit Hinblick auf B. 4 (siehe daselbst) für הקריב המקריב.

B. 10. אשה ריח ניחוח לד' (siehe zu B. 7).

B. 11. ככה יעשה וגו', die hier bestimmten Maße sind präzise einzuhalten, das mindeste, das fehlt, macht das vorhandene Meiste untauglich (Menachoth 27 a). Ebenso darf nicht zu viel sein, ריבה שבנה חיסר שבנה פסולה, (daselbst 11 a). לשור האחד: beim שור ist hinsichtlich der נסכים kein Unterschied zwischen זגל und עגל, seine Bedeutung liegt im Gattungsscharakter, או לשה וגו', außer der Art ist bei זגל und עגל kein Unterschied im Alter und Geschlecht.

B. 12. כמספר וגו'. Jedem Tier ist das Vorgeschiedene besonders beizugeben, selbst wenn mehrere ganz gleichartige gebracht werden, z. B. zwei בנדר פר, oder beide בנדרה, zwei כבש בנדר oder beide בנדרה, genügt nicht ein ונסך für beide (Menachoth 91 a). Die נסכים haben eben nicht den subjektiven Charakter einer persönlichen Verpflichtung, welcher durch eine Darbringung genügt wäre, sie gehören vielmehr objektiv zu jedem עולה oder שלמים, das fortan dargebracht wird, und ist einem jeden solchen an sich kein Genüge geschehen, so lange ihm nicht sein מנהה und נסך beigegeben oder nachgefügt worden. Ist nämlich dem Opfer am Tage der Darbringung sein מנהה und נסך nicht sogleich beigegeben worden, so muß noch jederseit dies Veräußnis nachgeholt werden (Sebachim 44 a), und ist diese nachzuholende Erfüllung eine so bindende, daß solche nachzufügende נסכים, die nicht gleich mit dem Opfer gebracht wurden, נסכים מנההם ונסכיהם בלילה dargebracht werden dürfen, selbst בלילה מנההם ונסכיהם למחר (Schemura 14 a u. b).

B. 13. כל האזרה יעשה ככה את אלה להקריב וגו'. Die 104 a die Gestaltung aus, daß ein אזרה die hier als Begleitung der עולה- und שלמים-Opfer angeordneten auch נסכים selbständiges Opfer bringen kann, und zwar selbst Öl für sich allein und Wein für sich allein. Er hat sich jedoch dabei nur an die im

7. Und Wein zum Gussopfer, ein Drittel Hin bringst du Gott als Willfahrungsausdruck nahe.

8. Und wenn du Gott ein Tier vom Rindgeschlechte als Emporopfer oder Mahlopfer vollziehst, für einen Gelobungsvorfaß oder als Friedensopfer,

7. וַיִּזְנוּ לַנֶּסֶךְ שְׁלִישִׁית הַתֵּינִן תִּקְרִיב קַיִם־נִיחָה לַיהוָה:

חמישי. 8. וְכִי־תַעֲשֶׂה בְדִבְקָר עֲלֶיהָ אֹרֶזֶבַח לְפָלֵא־נֶדֶר אֹרֶזֶבַח שְׁלָמִים לַיהוָה:

Jahres פלגם. Nach Chulin 23 a ist durch die disjunktive Konjunktion או hier ausgedrückt, daß sobald es nicht mehr כבש ist, wenn es gleich das Alter eines איל noch nicht erreicht hat, also als פלגם, es doch die נכבי איל erfordere, או לרבוה את. הפלגם. (Im präzisen Ausdruck heißt das zum עולה und שלמים hinzukommende מנחה: מנחה נכבים, und unter נכבים ist der hinzukommende Wein verstanden. Es wird aber nicht selten auch beides zusammen mit נכבים bezeichnet; — siehe הוספות י"ט Sche-fatim 5, 1.)

B. 7. הקריב ריח ניחוח לד'. Wie oben B. 5 das לכבש האהרן sich auf das ganze Vorhergehende bezieht, so ist auch hier Objekt von הקריב alles für den איל genannte, und indem hier auch נסך יין in ריח ניחוח zusammengefaßt wird, das doch sonst nur von dem auf das Altarfeuer Kommenden prädisiziert zu werden pflegt, so ist damit wohl die sehr wesentliche Bedeutung der נכבים für das Opfer angedeutet; dessen נכבים ריח setzt selbst ניחוח voraus.

B. 8. וְכִי תַעֲשֶׂה וְגו' וְכִי תַעֲשֶׂה וְגו' איל. וְכִי תַעֲשֶׂה וְגו' איל u. s. w. dem עולה und זבח vom כבש an. Beide sprechen die עולה- und שלמים-Gedanken vom Standpunkte des von Gott geleiteten Geschehes als צאן aus. בקר בן aber bringt diese Gedanken vom Standpunkte der Mitarbeit am Gotteswerk auf Erden zum Bewußtsein, darum wird die נכבים-Vorschrift für בקר בן wieder besonders eingeleitet. — לפלא נדר או שלמים, diese Zusammenstellung hat große Schwierigkeiten. שלמים ist in keiner Weise ein Gegensatz zu זבח, es ist ja selbst entweder נדר oder נדבה und ist ohnehin bereits in זבח, das שלמים und הורה umfaßt, mit enthalten. Der Gegensatz zu נדר wäre נדבה, wie ja auch ganz dieselbe Bestimmung (B. 3) lautet. Vielleicht findet dieses Auffallende in der Bedeutung der בקר בן-Opfer seine Motivierung. Zudem hier שלמים als Gegensatz zu נדר genannt ist, ist offenbar vorausgesetzt, daß hier unter נדר nur עולה gedacht worden und שלמים vorzüglich der נדבה verbleib. Es dürfte „vielleicht“ damit gesagt sein, daß נדר שלמי von בקר in der Regel nicht vorausgesetzt werden, wohl aber נדבה von בקר, so daß hier נדבה durch שלמים ausgedrückt werden konnte. Bedenken wir, daß בקר שלמי den שלמים-Gedanken vom Standpunkte בקר, somit die Freude am ungetrübten Daseinsglück im Bewußtsein der thätigen Mitarbeit am Gotteswerke auf Erden zum Ausdruck bringt, so dürfte dies beglückende Hochgefühl der Freude am erfüllten Lebenslauf sich wohl einmal als die momentane Spende einer besonderen beglückenden Erfahrung einstellen und dann zum sofortigen Ausdruck im שלמי נדבה, wo sodann das sofort geweichte בקר שלמים Ausdrucksträger jenes befehligen Augenblickes bleibt. Allein נדר, das Geloben eines בקר בן zum שלמים für einen künftigen Moment, antizipiert die Möglichkeit einer völlig ungetrübten freudigen Zufriedenheit mit seinem Wirken, somit ein Selbstgefühl, welches das göttliche Geheß eher zu unterdrücken, als zu pflegen sich veranlaßt sehen konnte.

4. so soll der sein Opfer Gott Nahebringende zugleich eine Hulldigungsgabe nahebringen, seines Mehl ein Zehntel mit einem Viertel Hin Öl durchrührt.

5. Und Wein vollziehest du zum Gußopfer ein Viertel Hin beim Emporopfer oder zum Mahlopfer. So für ein Schaf.

6. Oder für einen Widder vollziehest du eine Hulldigungsgabe: feines Mehl zwei Zehntel, durchrührt mit einem Drittel Hin Öl.

4. וְהִקְרִיב הַמִּקְרִיב קֶרְבָּנוּ לַיהוָה
כִּנְחָה סֶלֶת עֲשָׂרוֹן בְּהוֹל בְּרִבְעִית
הֵלֵין שָׁנֹן:

5. וְגַוּוֹ לְנֶכֶד רִבְעִית הֵלֵין תַּעֲשֶׂה
עַל־הַעֹלָה אוֹ לֹבֶחַ לְכֶבֶשׂ הָאֶחָד:

6. אוֹ לְאֵיל תַּעֲשֶׂה כִּנְחָה סֶלֶת
שְׁנֵי עֲשָׂרֹנִים בְּלוֹלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשִׁית
הֵקִין:

der Darbringung des Opfers ist nur deren Erfüllung. Es kann daher das -ל- in שלא nur: in Beziehung auf —, für — bedeuten. Bei נרבה jedoch, הרי ו, ist sofort der erste Akt, das הקדש, die Weiheerteilung, die Bestimmung eines Tieres zu עולה oder שלמים selbst bereits eine Opferhandlung, die ja auch durch הקרבה ausgedrückt wird (siehe 3. B. M. S. 11). Daher בנרבה: in Weihung oder durch Weihung; die עשיה אשה beginnt, indem er ein Tier zu עולה oder זבח weiht. — Durch נרבה נדר או נרבה ist die hier folgende Anordnung nur auf solche Opferkategorien beschränkt, die auch בנדר נרבה gebracht werden können, und zwar diese selbst, wenn sie als הובה kommen, wie sofort durch die Beifügung במעדיכם או gegeben ist, da diese ja מחמת הרגל הובות הבאות מחמת הובות הובות, עולות ראיה ושלמי חגיגה, sind. Ausgeschlossen sind daher והאשם והחטאת והפסח והמעשר והבכור, Kategorien, die nur als Pflichtopfer möglich sind. Nur מצורע ואשמו של חטאת bilden eine Ausnahme (siehe 3. B. M. 14, 10). Menachoth 90 b u. 91 a).

B. 4. so ist die hier vorgeschriebene Begleitung des Opfers durch מנחה Pflicht. Das מנחה ist eine wesentliche Ergänzung seines קרבן. Es kommt ganz, wie sein עולה, oder die אימורים seines שלמים, auf das Altarfeuer.

B. 5. ויין לנסך. נסך in der Bedeutung gießen heißt nie fortgießen, sondern hat immer die Absicht, die Flüssigkeit auf eine bestimmte Stelle zu bringen. Daher: flüssiges Metall in eine Form gießen. Öl der Weihe auf ein Haupt gießen, weshalb נסיכים die Gesalbten, die Fürsten. Der Wein der נסכים ward in eine, im südwestlichen Winkel der Altarhöhe befindliche Schale, ספס, gegossen, von wo er durch eine den Altar durchboerende Höhlung in die Tiefe des Altargrundes (שיחין) hinabstieß (Suda 48 b und 49 b; — siehe הל' מ"ק zu ל"מ 2, 1). ויין לנסך וגו'. Zudem יין sich nicht ohne weiteres als ferneres Objekt des והקריב des vorangehenden Verjes anschließt, sondern mit העשה ein eigenes Gebot bildet, so dürfte dies יין nicht als einen Begriff mit סלה und שמן fassen lassen, sondern einen selbständigen Gedanken zum Ausdruck bringen. So lautet auch die Halacha (Menachoth 44 b): הסלה והשמן אין מעכבין את היין ולא היין מעכבין את השמן, daß in Ermangelung des Weines oder des Mincha, das eine auch ohne das andere dargebracht werden könne. על העולה או לובה, der durch יין zum Ausdruck kommende Gedanke ist ein dem עולה beigeordneter, dem זבח aber hinzukommender.

B. 6. או לאיל. Im ersten Jahre heißt das Schaf: כבש, nach zurückgelegtem ersten Monat des zweiten Jahres und ferner: איל, in diesem ersten Monat des zweiten

40. und am Morgen erhoben sie sich früh und gingen zum Gipfel des Berges hinan, damit jagend: wir sind bereit, zu dem Orte hin hinaufzugehen, welchen Gott bestimmt hat, denn wir haben gesündigt.

41. Da sprach Mose: Warum übertretet ihr nun Gottes Befehl? Das wird ja nicht gelingen!

42. Geht nicht hinauf, denn Gott ist nicht in eurer Mitte. Werdet doch nicht vor euren Feinden geschlagen!

43. Denn der Amalekiter und der Kenaaniter ist dort vor euch, ihr werdet durchs Schwert fallen! denn darum, weil ihr von der Nachfolge Gottes zurückgewichen seid, wird Gott nicht mit euch sein.

44. Sie stemmten sich darauf, zum Gipfel des Berges hinaufzusteigen; die Bundeslade Gottes und Mose wichen jedoch nicht aus dem Lager.

45. Da kam der Amalekiter und Kenaaniter, der in diesem Gebirge wohnte, herab, und sie schlugen sie und zermalmten sie bis Chorma.

Kap. 15. B. 1. Gott sprach zu Mose:

40. וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֹּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל-
רֹאשׁ-הַהָר לְאֹמֶר הֲנִנוּ וַיַּעֲלֵנוּ אֶל-
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-אָמַר יְהוָה כִּי הַכְּאֵנוּ:

41. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְמַדָּה יְהִי אִתְּם
עֲבָרִים אֶת-פִּי יְהוָה וְהוּא לֹא
תַעֲלֶה:

42. אֶל-תַּעֲלוּ כִּי אִין יְהוָה פִּקְרְכֶם
וְלֹא תִגְבְּחוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם:

43. כִּי הָעַמִּלְקִי וְהַכְּנַעֲנִי שָׂם
לִפְנֵיכֶם וַיִּבְלַתְּם בְּחַרְבַּי כִּי-עַל-בְּנוֹ
שַׁבְתֶּם מֵאַחֲרַי יְהוָה וְלֹא יִהְיֶה יְהוָה
עִמָּכֶם:

44. וַיַּעֲלֹו לְעֻלּוֹת אֶל-רֹאשׁ הַהָר
וְאֶרְוֹן בְּרִית יְהוָה וּמִשָּׁה לֹא-מָשׁוּ
מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה:

45. וַיָּרֶד הָעַמִּלְקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב
בְּהָר הַהוּא וַיִּכּוּם וַיִּבְרָחֵם עַד-
חֹרְמָה: פ

טו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

B. 43. כי על כן (siehe 1. B. M. 18, 5). Denn nur darum sage ich euch, daß ihr nicht euch hinauf wagen sollt, weil ihr zurückgewichen seid von der Nachfolge Gottes.

B. 44. ויעלו (siehe 1. B. M. S. 80). Sie stemmten sich, beharrten hartnäckig dabei.

B. 45. כהר ההוא, in dem Gebirge. Oben B. 25 heißt es, daß sie בעבק wohnten, also wohnten sie nicht auf dem Berge, sondern im Gebirge, im Thale jenseits der Anhöhe, die sie ersteigen wollten. ויכרום, ebenso 5. B. M. 1, 44. ויכרום אהבם, scheint eine ungewöhnliche Hiifform zu sein von כהר zerstoßen, oder vielmehr Kal von נכה, wie יכרום אהו טהו; es müßte dann normal ויכרום heißen; vielleicht ist das Bathach im Anflang an ויכרום gewählt und auch 5. B. M. 1, 44, wo ויכרום allein steht, geblieben und in diese Form ויכרום und ויכרום zusammengefaßt: sie schlugen sie bis zur Zermalmung.

Kap. 15. B. 1. Die in diesem Kapitel enthaltenen Gesetze stehen in enger Beziehung zu den in den beiden vorausgehenden Kapiteln berichteten verhängnisvollen

35. Ich, Gott, habe es gesprochen, dies werde ich an dieser ganzen schlechten Gemeinde vollbringen, die sich wider mich zusammen geeint: in dieser Wüste sollen sie ihr Ende finden und dort sollen sie sterben.

36. Die Männer aber, welche Mose das Land zu erforschen entsendet hatte und die zurückgekehrt waren und hatten die ganze Gemeinde wider ihn aufgehetzt, indem sie Verleumdung über das Land ausgebracht:

37. die Männer, welche die böse Verleumdung des Landes vorgebracht hatten, starben eines plötzlichen Todes vor Gott.

38. Schochua, Sohn Nunz, und Kaleb, Sohn Jesumez, aber blieben leben von diesen Männern, welche zur Erforschung des Landes gegangen waren.

39. Mose sprach diese Worte zu allen Söhnen Israels, da trauerte das Volk sehr,

35. אָנֹכִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי אִם־לֹא |
וְאַתָּה אֲנִי־עֹשֶׂה לְכָל־הָעֵדָה הָרָעָה |
הַזֹּאת הַנִּוְעָדִים עָלַי בְּמִדְבַר הַיָּדָה |
יָתִמוּ וְשָׂם יָמָיו:

36. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה |
לְבַחֵר אֶת־הָאָרֶץ וַיָּשִׁבוּ וַיִּלְנְנוּ עָלָיו |
לְכָל־הָעֵדָה לְהוֹצִיא דָבָר עַל־ |
הָאָרֶץ:

37. וַיָּמָתוּ הָאֲנָשִׁים כִּי־נָאָו דַּבְּתוֹ |
הָאָרֶץ רָעָה בַּמִּגֵּפָה לְפָנַי יְהוָה:

38. וַיהוֹשֻׁעַ בְּדִיבְנָהּ וְכָל־בְּדִיבְנָהּ |
חַיֵּי מִן־הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַחֲלָבִים |
לְבַחֵר אֶת־הָאָרֶץ:

39. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת־הַדְּבָרִים |
הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְאֶבְלוּ |
הָעָם מְאֹד:

maßeß der Strafe zu dem der Verfündigung wird diese während der ganzen Zeit der Strafe den Büßenden gegenwärtig gehalten. Diese Weise, durch bloß äußerliche Zahlen-gleichheit eine Beziehung dem Bewußtsein präsent zu machen, ist von den Weisen in ihren Anordnungen vielfach benutzt worden. So: 'ג, קרואים ו' קרואים כנגד וכו' י"ח 'ברכות כנגד וכו' וכו' וכו', und immer ist die Frage: הני כנגד מי, und wird durch eine äußere Zahlgleichheit, wie hier, eine innere Beziehung vergegenwärtigt. — הנואח, das Substantiv הנואח kommt nur hier und noch einmal, Job 33, 10 עליו ימצא הני, vor. הני היסל, heißt verjagen, verweigern, נוא, Kal, demnach: Verjagung, Verweigerung leiden, durch Verjagung, Verweigerung in Erfüllung, Ausführung eines Vorhabens gestört, unterbrochen werden (siehe 1. B. M. S. 196). Die Stelle in Job heißt daher wohl: Siehe, Weigerungen will er bei mir finden, d. h. er will so manches finden, das ich ihm verweigert, nicht geleistet habe. Ich habe euch den Weg zu eurem Heile führen wollen, ihr habt euch geweigert, auf meinen Willen einzugehen, ihr werdet die Übel kennen lernen, in welche der Mensch verfällt, wenn er Gott das Eingehen auf seine Wege verjagt.

B. 35. אָנֹכִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי אִם־לֹא וגו' die selbstständigen Männer, die in der Empörung gegen mich ihre Einigung gefunden. במדבר הזה יהיו: ihre Bestimmung geht nicht über diese Wüste hinaus, sie werden aus dieser Wüste nicht hinauskommen.

B. 36. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה וגו' וילינו וגו' להוציא וגו', sie haben die Volksgemeine zur Empörung gegen Gott dadurch gebracht, daß sie Verleumdung über das Land ausgebracht.

30. Nicht solltet ihr in das Land kommen, in welches euch wohnen zu setzen ich meine Hand erhoben habe, nur Kaleb, Sohn Jefunnes und Jeshoschua, Sohn Nuns.

31. Eure Kinder, von denen ihr sagt, daß sie zur Beute werden würden, sie werde ich hineinbringen, sie werden das Land kennen lernen, daß ihr verschmäht habet.

32. Ihr aber, eure Leichen werden in dieser Wüste fallen.

33. Und eure Söhne werden vierzig Jahre in der Wüste umherwandern und tragen euren Abfall, bis die letzte eurer Leichen in der Wüste fällt.

34. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land erforscht habet, vierzig Tage, jeden Tag zum Jahre sollt ihr eure Sünden tragen: vierzig Jahre; und werdet die gegen mich geübte Weigerung kennen lernen.

30. אַם-אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת-יָדִי לְשֵׁבֶן אֶתְכֶם
כִּי בִי אִם-כָּלֵב בֶּן-יִפְנֶה וְיְהוֹשֻׁעַ
בֶּן-נּוּן:

31. וּמִכֶּם אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם לְבוֹ
יְהוָה וְהִבִּיאֵתִי אִתְּם וַיְדַעוּ אֶת-
הָאָרֶץ אֲשֶׁר כִּי אִסַּתֶּם כִּי:

32. וּפְגַרְיֶכֶם אִתְּם יִפְּלוּ בְּמִדְבָּר
הַזֶּה:

33. וּבְנֵיכֶם יְהִיוּ רָעִים בְּמִדְבָּר
אַרְבָּעִים שָׁנָה וְנִשְׂאוּ אֶת-זִנְתֵיכֶם
עַד-תֵּם פְּגַרְיֶכֶם בְּמִדְבָּר:

34. בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר-תִּרְתֶּם
אֶת-הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם לַשָּׁנָה
יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת-עֲוֹנֹתֵיכֶם
אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיְדַעְתֶּם אֶת-הַנְּהִיאֹתִי:

В. 32. ופגריכם אהם, das אהם hebt noch einmal den Gegensatz zu den Kindern hervor.

В. 33. ובניכם יהיו רעים, indem diese, die Kinder mit betreffende lange Wanderung in der Wüste doch mit dem Begriff רעה, weiden, bezeichnet wird, so ist damit doch zugleich gesagt, daß diese Wanderung ihnen Erhaltung und Gedeihen bringen solle. פוקד עון אבות, wir haben hier einen lebendigen Kommentar zu dem ונשאו את זנותיכם. In unvermeidlich naturgemäßer Folge werden die Kinder mit von dem durch die Eltern verschuldeten Verhängnis ergriffen, und gleichzeitig wird diese Mitleidenschaft der Kinder diesen zu unendlichem Heile. War doch eben diese vierzigjährige Wanderung die Hochschule des jüdischen Volkes für die Durchdringung mit dem Geiste des Gesetzes und eines unwandelbaren Vertrauens in Gott, dessen wahrhaftige Reife noch erst nach Jahrhunderten aufgehen sollte — und soll. — זנותיכם: für die Mitleidenschaft der Kinder wird die Verirrung in ihrer Beziehung zu Gott begriffen als Abfall, da eben die veränderte Beziehung Gottes zu ihnen das Verhängnis gestattet, unter welchem die Kinder zu leiden haben sollen. Hinsichtlich der Eltern selbst, der eigentlich Schuldigen, heißt die Verirrung (В. 34) objektiv עון, Abweichen vom geraden Pfad. Weidemale steht aber der Plural: ונתיכם, עונתיכם. Das jetzt sich vollziehende Verhängnis ist eine Frucht der ganzen Reihe von Abirrungen und Verirrungen, deren sie sich bereits schuldig gemacht.

В. 34. במספר הימים וגו', הרהם: die Nation durch ihre Volschafter, deren Verirrung sie sich auch angeschlossen. ויום לשנה וגו': durch diese Zahlbeziehung des Zeit-

26. Zu Mosche und Aharon aber sprach Gott:

27. Wie lange soll es dieser schlechten Gemeinde gestattet bleiben, daß sie Aufruhr wider mich anstiften! Die Klagen der Söhne Israels, welche sie zum Aufruhr wider mich bringen, habe ich gehört.

28. Sage ihnen: So gewiß ich lebe, also ist von Gott gesprochen, wie ihr vor meinen Ohren gesprochen habet, also werde ich euch thun.

29. In dieser Wüste werden eure Leichen fallen und alle eure Geächteten bei jeder eurer Zählung vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts; eben die, die ihr zum Aufruhr wider mich gebracht.

רביעי. 26. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן לֵאמֹר:

27. עַד-כִּי־יָבִי לְעֵדָה הַרְעֵה הַזֹּאת אֲשֶׁר הִמָּה מְלִינִים עָלַי אֶת-תְּקִלָּתוֹת כָּנְנוּ וְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִמָּה מְלִינִים עָלַי שְׂמִיעִיתִי:

28. אָמַר אֲלֵהֶם הִרְאֵנוּ נְאֻמֵי-יְהוָה אֱבִילָא כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם כְּאֲוֵנוּ בְּנוֹ אֲנִישָׁה לָכֶם:

29. בַּמִּדְבָּר הַזֶּה וּפְלוּ פְגָרְכֶם וְכָל-פְּחָדְכֶם לְכָל-מִסְפָּרְכֶם מִבְּנוֹ עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעַתָּה אֲשֶׁר תִּלְוִנְתֶם עָלַי:

hängnis gemäß, daß sie das Land nicht betreten sollen, sich von dem Lande abwenden, und wieder zurück in die Wüste dem roten Meere zu ziehen.

W. 26. וַיְדַבֵּר ד' וגו'. Verse 11—25 enthielten nur die Mitteilung an Moses über die nun bevorstehende Zukunft des Volkes im allgemeinen. Hier die nähere Bestimmung im einzelnen. Sie wird an Moses und Aharon gerichtet, die beide zusammen ja (2. B. M. 6, 26) als Führer des Volkes bestellt waren, dessen ferneres Geschick eine so verhängnisvolle Änderung erleiden sollte, und denen zusammen die Aufgabe zu erteilen war, das Volk diese Änderung aus dem rechten Gesichtspunkte begreifen und beherzigen zu lassen.

W. 27. עַד כִּי לְעֵדָה וְגו'. wird Megilla 23 b von den zurückgekehrten Boten verstanden, welche מְלִינִים עָלַי, welche den Aufruhr gegen Gott angestiftet. Es wird daran die allgemeine Bestimmung nachgewiesen, daß je zehn zu einem Zwecke vereinigte Männer den Begriff einer עֵדָה darstellen. — מְלִינִים siehe zu 2. B. M. 16, 2.

W. 28. אָמַר אֲלֵהֶם, zu beiden, zu der rede führenden Volksgemeinde (W. 2) und ihren Aufsehern. — נְאֻמֵי ד' siehe 1. B. M. S. 105. — כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם (W. 2).

W. 29. מִבְּנוֹ עֶשְׂרִים: die zunächst Angeredeten sind die die stimmführende Volksgemeinde bildenden Glieder des Volkes (W. 2), die die Anklage formuliert und vorgebracht. וְכָל פְּחָדְכֶם sind alle die sonstigen selbständigen, für den Dienst der Gesamtheit verpflichteten Männer von zurückgelegtem zwanzigsten Jahre aufwärts, auf welche die Gesamtheit zu zählen hat und die daher für die Gesamtheit gezählt werden (siehe Kap. 1). In diesem mannhaften Kern des Volkes hätten die Machinationen der zurückgekehrten Mundschafter scheitern müssen und vor allem hätten die intelligenten Vorführer ihren Einfluß dahin geltend machen sollen. Statt dessen haben eben diese Einflußreichen die allgemeine Unzufriedenheit zur formulierten Klage und zu offenem Aufruhr gebracht (Verse 2—4). Es ist begreiflich, daß alle die Männer וּמֵעַתָּה אֲשֶׁר תִּלְוִנְתֶם als die Schutligen behandelt werden.

24. Mein Diener Kaleb aber, weil ein anderer Geist mit ihm war, und er mir nachfolgend seine Pflicht erfüllte, ihn werde ich in das Land bringen, wohin er gekommen, und seinen Nachkommen wird er es vererben.

24. וְעַבְדִּי כָלֵב עִקֵּב הָיְתָה רוּחַ אַהֲרָה עִמוֹ וַיַּמְלֵא אַהֲרָה וְהַבְּיִאֲתוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-בָּא שָׁמָּה וְיָרְעוּ יוֹרְשֶׁנָּה:

25. Der Amalekiter und Kenaaniter wohnt im Thale, morgen wendet euch und ziehet in die Wüste den Weg zum Schilfmeer.

25. וְהַעֲמַלְקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשְׁבֵי בְעֵמֶק מִזְרָח כְּנָו וְסָעוּ לְכֶם הַמִּדְבָּר בְּרֶגֶל יַם-סוּף: פ

einstigen Verlustes des Landes und der Zerstreuung unter die Völker in demselben Augenblicke ausgesprochen worden, in welchem der Untergang des aus Ägypten gezogenen Geschlechtes in der Wüste verhängt wurde. Wohl dürfte diese künftige Vertreibung aus dem Lande in diesem *יראה לא מנאצי* und *וכל* angekündigt sein (siehe *רמב"ן* 3, 21.). Dieselbe Blindheit, die die Väter den Eintritt in das Gottesland des Gesetzes verschmerzen ließ, wird, wenn einst die Kinder in sie zurücksinken, auch sie nicht im Besitze des Landes lassen. Und wohl dürfen wir sagen: die *אשים ארך*-Waltungsweise, die das Verhängnis des Gesamtuntergangs an dem unreifen Geschlechte vorübergehen ließ und die unmittelbar von ihnen erzeugten und erzogenen Söhne in das Land führte, dürfte eben damit die ganze Reihe der Folgejahrhunderte in diesen ihren hiermit eingeleiteten Erziehungsplan mitbegriffen und für die volle, ganze Verwirklichung ihrer Zwecke selbst noch über unsere jetzige Gegenwart hinaus geblickt haben. War doch das von dem Geschlechte der Wüste erzogene Geschlecht, dem das Betreten des verheißenen Bodens vorbehalten blieb, selbst noch keineswegs auf der ganzen reifen Höhe seines Berufes, sein ganzes zweimaliges Staatenleben im Lande, sowie sein zweimaliges Eril bis heute ist nichts, als ein vom *אשים ארך* geleiteter Erziehungsgang zu unserer geistigen und sittlichen Bestimmung, und die reine volle, für immer hingebungstreue Verwirklichung des göttlichen Gesetzes gehört auch heute noch der Zukunft an. Mit dem *יראה לא מנאצי* und *וכל* war unsere ganze Folgegeschichte gegeben.

V. 24. *ועבדי כלב*. Sein treues furchtloses Auftreten für die Wahrheit der Gottesjache hat ihn der höchsten Bezeichnung eines für Gott wirkenden Menschen, *עבד*, würdig gemacht. *עקב* (siehe I. B. M. 22, 18). *רוח אהרה עמו* heißt wohl: ein anderer Geist hat ihm beigeistanden, eine andere Anschauung und ein anderer Wille hat ihn vor der Verirrung seiner Gefährten gerettet. *וימלא אהר*, kommt häufig in der Bedeutung: ein Wort, eine Zusage, einen Wunsch erfüllen, vor. *סו: למלא את* (Rön. I. 22, 6). *אם ימלא ד' כל משאלותיך* (Ps. 20, 6). Es kann daher auch heißen: er hat die von ihm erwartete Pflichterfüllung erfüllt, indem, *אהרי*, er mir nachfolgte, mir treu blieb, nicht wie seine Gefährten *ד' מרהרי ד'*. Oder es kann auch geradezu als Objekt zu *וימלא* begriffen werden: er hat meine Nachfolge, d. i. die mir zu zollende Treue voll gelöst, erfüllt. *ורעו ירשנה*, vergl. *אשר ירישך כמוש*. *אה* (Richter 11, 24). *ירעו* ist Objekt und Kaleb ist Subjekt von *ירשנה* er wird es auf seine Kinder vererben, während bei den übrigen die Kinder die ersten Besitzer sein werden.

V. 25. *והעמלקי וגו' בעמק*: jenseits des Bergrückens, vor welchem sie standen. Sie konnten somit ohne Kampf nicht weiter ziehen, und für diesen Kampf fehlte ihnen der göttliche Beistand (Rajshi). Daher sollten sie sofort, dem über sie ausgesprochenen Ver-

23. nicht werden sie das Land sehen, daß ich ihren Vätern zugesprochen, und alle, die mich verhöhnen, werden es nicht sehen.

23. אִם-יִרְאוּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתִּי לְאַבְתָּם וְכָל-כִּנְאֵצֵי לֹא יִרְאוּהָ:

Erfahrungen nicht genügt haben, ihren Geist und ihr Herz für eine schrankenlose Hingebung an Gott zu gewinnen, damit eben ihre Unwürdigkeit und ihre Unfähigkeit für den Besitz des Landes befundet haben. הֵרַאִים אֵה כְּבֹדִי, sie haben die ganze „Wucht“ meiner Größe gesehen, sie haben כְּבֹדִי „gesehen“, es ist ihnen „Gott“ kein bloßer Gedanke des Meinens, des Glaubens, des Ahnens, geblieben, er ist für sie mit eingetreten in den Erkenntniskreis sinnlich wahrnehmender Erfahrung, sie haben ihn als die mächtigste, als die allmächtige Potenz inmitten aller irdisch konkreten mächtigen Potenzen „erfahren“, וְאֵה אֶהְיֶה אִשֶׁר עֲשִׂיתִי וְגו' sie haben seine „Zeichen“, seine Geist erleuchtenden Thaten in „Mizrajim“ und in der „Wüste“, inmitten eines Machtkreises der ausgebildetesten menschlichen Kultur und inmitten einer von allen Stützen menschlicher Kultur entblößten Öde erfahren, sie haben gesehen, wie jene im gegensätzlichen Ungehorsam gegen Gottes Willen zu vollendeter Nichtigkeit zusammenbricht, wie diese bloß durch Hingebungsstreue an den göttlichen Willen sich für den Gottgehorenden in eine wohlthliche Stätte für menschliches Dasein und Leben umwandelt; sie haben das alles gesehen, haben bereits zehnmal, in den verschiedensten Lagen, an der Wirklichkeit und dem voll und allein Ausreichenden des göttlichen helfenden, waltenden und beglückenden Eingreifens in die irdischen Verhältnisse zweifelnd, Gott gleichsam auf die Probe gestellt und haben die Wahrhaftigkeit, die Treue, das Wirkliche, das Ausreichende seines verheißenen Bestandes erprobt, וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי, und haben doch Gott gehorchen nicht gelernt —: אִם יִרְאוּ, unwandelbar, wie ein Eid (siehe 1. B. M. S. 297) steht es fest, daß sie das verheißene Land nicht zu sehen bekommen. —

אִם יִרְאוּ — הֵרַאִים. Es will uns scheinen, als ob diese beiden Ausdrücke in enger Beziehung zu einander stehen, und deshalb eben statt des gewöhnlichen אִם יִבְאוּ אֶת הָאָרֶץ hier dieses Kommen ins Land durch רָאִיהָ ausgedrückt ist. Das Land, das וְבֵת הַחַיִּים, als Boden des Gesetzesvolkes eine Blüte in nie geahnter Fülle entwickeln soll, kann diese Bestimmung nur erreichen, wenn dem Volke, unter dessen Walten es sich zu dieser Höhe entfalten soll, Gott und Gottes Walten und Gottes Gegenwart mindestens eine ebenso konkrete, in die irdischen Verhältnisse hineinreichende, ja sie ganz eigens bedingende Wirklichkeit hat, als das Land und seine Fülle und die ihm damit zu Gebote gestellte Fülle an Größe und Macht, wenn das Volk „Gott“ so „sicht“, wie es das „Land“ „sicht“. Sollte doch alles, was es bis zum Einzuge in dieses Land בְּמִדְבָּרִים und במדבר erfahren, nichts als dieses Gottsehen ihm gebracht und damit jene Gottesfurcht und jenes Gottvertrauen unwandelbar ihm in Geist und Gemüt gepflanzt haben, die fortan in der Größenwelt der Natur und Geschichte nichts anderes fürchten außer Gott und auf nichts anderes außer Gott vertrauen. Das gerade Gegenteil zu diesem „Gottsehen“ im Lande ist aber נִיאִוֶן ד', jene Gefinnung, die, wie wir dies zu B. 11 ertäutert, den Momenten irdischer Wohlfahrt gegenüber „Gott“ für „nichts“ achtet, und in der Berechnung hieniedigen Heiles über „Ihn“ als nicht mitzählend hinwegreißt. Daher: אִם יִרְאוּ אֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתִּי לְאַבְתָּם וְכָל כִּנְאֵצֵי לֹא יִרְאוּהָ.

וְכָל כִּנְאֵצֵי לֹא יִרְאוּהָ. Psalm 106, 24—27 blidt auf diese Entwicklungsphase in unserer Geschichte mit der Schilderung zurück: לֹא יִבְיֹאֲבוּ בְּאָרֶץ הַיַּרְדֵּן לֹא הָאֵמוּנָה לְדַבְּרוֹ וַיִּגְדְּלוּ בְּאֵהֳלֵיהֶם לֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹל ד' וַיִּשְׂא יְדוֹ לְהֵם לְהַפִּיל אֹהֶם בְּמִדְבָּר וְלַהֲפִיל זֶרְעָם בְּגוֹיִם וּלְזוֹרְחֵם בְּאַרְצוֹת

20. Da sprach Gott: Ich habe verziehen nach deinem Worte,

21. jedoch, so gewiß ich lebe, und der Herrlichkeit Gottes die ganze Erde voll werden wird:

22. alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen, die ich in Mizrajim und in der Wüste vollbracht, und mich nun bereits zehnmal erprobt und doch nicht meiner Stimme gehorcht haben,

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה סָלַחְתִּי בְדַבְרְךָ:

21. וְאוֹלָם חַי־אֲנִי וְיִמְלֹא כְבוֹד־יְהוָה אֶת-כָּל-הָאָרֶץ:

22. כִּי כָל־הָאֲנָשִׁים הָרְאוּ אֶת־כְּבוֹדִי וְאֶת־אֹתוֹתַי אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּמִצְרָיִם וּבְמִדְבָּר וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עֵשָׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי:

B. 20. ויאמר ד' סלחתי כדברך. Gott hatte bereits von vorhinein aus denselben, von Moses hervorgehobenen Beweggründen ihre Verzeihung beschlossen, hatte mit B. 12 Moses nur das angekündigt, was des Volkes Abfall ohne diese äußeren Rücksichten erheischen würde, um Moses selbst einen Einblick in die Natur der göttlichen Wahrung finden zu lassen, gleichzeitig ja auch ihm eine Gelegenheit zu geben, seine vollendete Selbstlosigkeit zu bethätigen. Nicht das leiseste Gefühl von Bitterkeit hat sein Gemüt gegen das Volk, dessen Aufruhr ja zunächst gegen ihn gekehrt war, und nichts Verlockendes die glänzende Ansichts, ein zweiter Abraham, der Stammvater des verheißenen Gottesvolkes zu werden! Nur einer solchen עונה, einem solchen völlig selbstlosen Charakter ist es vergönnt, sich zu dem Erschauen der göttlichen Wahrung, zu der, der göttlichen Einsicht entgegenkommenden menschlichen Einsicht zu erheben. Nur einer solchen ist die von allem Subjektiven ungetrübte Objektivität möglich, die ein solches Erschauen voraussetzt (vergl. 2. B. M. S. 57 über die Vorbedingung עשיר zur נביאה). Psalm 99, 6 wird die Gottesnähe Moses, Aharons und Samuels in der Erhörnung vergegenwärtigt, die Gott ihrem Anrufen gewährt: והוא יענם. קראים אל ד' והוא יענם. In diesem קראים ruht aber das א und es wird erlesen, als ob es von der Wurzel קרה wäre. Wir glauben, daß in dieser Schreib- und Leseweise das Geheimnis enthüllt ist, weshalb sie mehr als andere Sterbliche auf Erhörnung rechnen durften. Mit dem, was sie von Gott ersuchten, „begnadeten“ sie Gott, kamen sie Gott entgegen. Sie ersuchten nichts Ungehöriges. Mit ihrem Flehen standen sie auf dem Standpunkt der göttlichen Wahrungsgedanken und kamen den Erwägungen der Gottesgedanken entgegen. Es ist ganz das: סלחתי כדברך. — סלחתי. Wir haben bereits (1. B. M. 24, 21) die Verwandtschaft von סלח mit שלה und שלח angedeutet. Hier haben wir סלח in dieser seiner eigensten Bedeutung. Durch die Verfündigung des Volkes war sein ganzes Fortschreiten in die Zukunft gehemmt. Gottes Milde und Wahrungswisheit läßt es noch einen solchen Fortschreiten wieder zu.

B. 21. וְאוֹלָם חַי־אֲנִי וְגו'. Es dürften dies eben die Momente sein, die wir B. 17 u. 18 anzudeuten versucht und die die Bethätigung der Wahrungswise אפים ארך in diesem Falle motivieren. So gewiß חַי־אֲנִי, mein die Ewigkeit ist, und über jeden gegenwärtigen Augenblick hinaus ich in jede Zukunft hinein meine Ziele verlagend sie zu erreichen vermag, und so gewiß וְגו' כבוד וְגו', Israels Geschick im Dienste der Gesamterleuchtung der Menschheit steht, deren Herbeiführung das letzte Ziel meiner Waltungen bildet, so gewiß diese beiden Momente für die Nichtvernichtung des Volkes sprechen: so gewiß ist es aber auch,

B. 22 u. 23. כִּי כָל־הָאֲנָשִׁים וְגו'. daß die Verzeihung keine absolute sein kann, daß vielmehr alle die Männer, für welche alle bisherigen Gott offenbarenden

18. Gott, lange geduldsend und liebereich, hinweghebend Krümme und Empörung und erläßt doch nichts, denkt Elternkrümme an Kindern, an drittem und an viertem Geschlecht;

19. verzeihe doch der Krümme dieses Volkes nach der Größe deiner Liebe und wie du Ertragung diesem Volke gewährt von Mizrajim bis hierher.

18. יְהוָה אֶרְךָ אַפַּיִם וְרַב־הַסֵּד נִשָּׂא עֵינָיו וּפָשַׁע וְנִקְמָה לֹא יִנְקָה פְקֹד עֵינָיו אֲבוֹת עַל־בָּנִים עַל־שְׁלִישִׁים וְעַל־רְבָעִים:

19. סִלְּחָנָא לְעֹנֵן הָעַם הַזֶּה בְּגִדְל חַסְדְּךָ וּבְאִשְׁר נִשְׂאָתָה לְעַם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד־הַנְּהָה:

B. 18. וְרַב אַפַּיִם וגו' und er hebt die Seiten der ihm offenbar gewordenen göttlichen Handlungsweisen hervor, deren Bethätigung er eben in dem gegebenen Falle anrufen möchte. וְרַב אַפַּיִם steht im Vordergrund: das sich lange Gedanken mit Befriedigung der berechtigten Forderung. Statt verdienter augenblicklicher Vernichtung gestattet diese Weise Zeit, lange Zeit zur Besinnung, zur Besserung, zur Erhebung aus dem Fall, zum Wiedergutmachen des Verscherzten. Und רַב חֶסֶד, jener Liebereichtum, der nicht knidert mit der Liebe, der immer Vorrat hat an Liebe, der sie giebt und wieder giebt, und bereit ist, sie zum tausendsten Male wiederzugeben, wenn sie bereits neunhundertneunundneunzigmal war verscherzt. וּנִשָּׂא עֵינָיו וּפָשַׁע: das Emporheben, Hinwegheben der Krümme und Empörung, daß ihre Last den bewußtwill, aber in Leidenschaft vom rechten Weg Gewichenen, ja, daß sie selbst den in offener Empörung gegen Gottes Gesetz Begriffenen nicht begrabe. Endlich jene Tiefe der Liebesgröße der göttlichen Handlungsweise, die jede Gegenwart in ihrer Zukunft, den Menschen in seinen Kindern und Kindeskindern, das gegenwärtige Geschlecht in seinen kommenden Geschlechtern mitbegreift, und wo sie, eben um Menschen, Geschlechter, Zeiten zu reinigen, um sie zu retten aus sittlichem Untergange, לא יִנְקָה, nicht die geringste Verirrung ohne Umkehr ungeahndet läßt, doch die Umkehr auf Geschlechter, auf Zeitfolgereihen verteilt, und ehe sie den Stab über den Großvater bricht, auf den Urenkel hinschaut, der vielleicht sich wieder befinnt und die sittliche Höhe wieder himantklimmt, von welcher der Ahn — irrend, stranchelnd, frevelnd, hinabgefunken — וְעַל רְבָעִים (siehe 2. B. M. S. 494 f. und S. 201 f.).

בָּנִים sind hier überhaupt Nachkommen, und ist erst der Begriff der „Handlungsweise“ durch וְעַל רְבָעִים אֲבוֹת אָנְשֵׁי אֶל בְּנֵי אֲבוֹתָם ausgedrückt, und deren Begrenzung dann וְעַל רְבָעִים beigefügt. בָּנִים sind nämlich schon Urenkel, und würden, wenn בָּנִים nur Kinder bedeutete, wie בְּנֵי בָנִים wie 2. B. M. 34, 7, fehlen, daselbst 20, 5 lautet wie hier.

B. 19. סִלְּחָנָא וגו' כגדל חסדך, so feiert der Vorsehungspsaln 145 die „Größe“ Gottes vorzüglich in Schilderung seiner Liebe. — וּבְאִשְׁר נִשְׂאָתָה לְעַם הַזֶּה וגו': die ganze bisherige Geschichte von Mizrajim bis jetzt war ja auch nichts als Bethätigung deiner verzeihenden Liebe, die dem Verirrten und sich Verübenden gegenüber Ertragung übt, und ihn nicht unter der Last seiner Sünde den verdienten Untergang finden läßt. Beides liegt ja wohl in dem Begriff וּנִשָּׂא עֵינָיו. Der וּנִשָּׂא עֵינָיו nimmt gleichsam die Sünde auf sich, hilft sie dem Sünder mittragen, führt ihre Sühne und seine Heilung auf anderem Wege, als durch seinen Untergang herbei. — Wiederholt heißt es: הָעַם הַזֶּה, sein jetziges Verfahren steht nicht im Widerspruch mit seinem ganzen bisherigen Benehmen, es ist nur der Gipfel des Abfalls, zu dem es auch bisher immer hingeghwanft.

14. und werden zu dem Bewohner dieses Landes sprechen, — sie haben auch bereits gehört, daß Du, Gott, in Mitte dieses Volkes weilest, daß Aug in Aug Du, Gott, sichtbar bist, deine Wolke über ihnen ruht, und in Wolfensäule Du vor ihnen wandelst am Tage und in einer Wolfensäule nachts, —

15. und tötest Du nun dieses Volk wie einen Mann, so werden diese Völker, die den Ruf von Dir vernommen, sprechen:

14. וְאָמְרוּ אֵלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ הִיאֵת הַמַּלְאָכִים שָׁמְעוּ כִּי-אַתָּה יְהוָה בְּקֶרֶב הָעָם הִיְהִי אֲשֶׁר-עֵינֵינוּ בְּעֵינֵיךָ וְאַתָּה יְהוָה וְנִגְרָה אֶתְּךָ עֵינֵינוּ וְנִגְרָה עִמָּךְ עֲלֵהֶם וּבְעַמֶּךָ עֵינֵינוּ אֶתְּךָ הַלֵּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹכֵם וּבְעַמֶּיךָ אִישׁ לְיָלָה:

15. וְהִכַּתָּה אֶת-הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-שָׁמְעוּ אֶת-שִׁמְעֶךָ לֵאמֹר:

verloren gehen; noch einmal vierhundert Jahre und es ist ein neues abrahamitisches Volk aus Moses entstanden, das sich zum Fortträger der abrahamitischen Verheißung darbieten kann. Allein in der Gegenwart wird die Vernichtung des Volkes gerade der Erleuchtung der Völker entgegenwirken, die eine der Hauptabsichten bildet, welche mit der Erwählung Israels bezweckt worden. Schon sind die Augen der beiden Kulturvölker der damaligen Zeit, Ägypter und Phönizier, auf dieses Volk als „Gottesvolk“ gerichtet, und sie verfolgen mit ängstlicher Spannung seine nationale Geschichte, aus welcher ihnen die Ahnung eines Einzigen, Allmächtigen, frei über alles zur Rettung des Rechts und der Menschlichkeit auf Erden gebietenden Gottes aufgegangen, der eben mit Einführung dieses Volkes inmitten der Völker deren Göttern den Krieg gekündet. Die Ägypter — denn sie haben deine Kraft unmittelbar geschaut und gefühlt, mit welcher du dieses Volk aus ihrer Mitte heraus und zu dir und für den Hinaufzug in das von dir verheißene Land emporgehoben —; die Phönizier — denn sie haben auch bereits von der, in diesem sie bedrohenden Volke, seinem Schutze, seiner Führung offenbar werdenden Gottesmacht gehört — לילה bis שמיני bis ברכבו בי העליה וגו' nimmt den Gedanken wieder auf, und wegen der längeren Zwischenrede, wiederholt den in אכנו ברכבו gegebenen Vordersatz, dem Moses sein ושמעי sofort angeschlossen hatte, dem Sinne nach in והמה וגו', und setzt den Nachsatz mit wiederholtem ואמרו fort. Der Sinn ist: Wenn du dieses thust, so werden die Ägypter zu den Phöniziern — beide sind doch schon auf dich aufmerksam geworden und verfolgen mit Spannung deine Weiterführung dieses Volkes — es werden also, wenn du dieses Volk nun plötzlich, auf einmal tötest, diese Völker, welche die Kunde von dir vernommen, sagen: וכלהי יכלה n. s. w. Ein solcher Ausgang wird somit, deinem ganzen mit Israel beabsichtigten Zwecke entgegen, die Völker nur in Zeugnung deiner einzigen allwaltenden Macht bestärken. Und zwar wird die Initiative zu einer solchen beklagenswerten Auffassung des Ereignisses von Ägypten ausgehen, das bereits mit so empfindlichem Schmerz zur Anerkennung deiner Macht gezwungen worden.

W. 14. וְאָמְרוּ וגו' (siehe W. 13). — עין בעין: das Menschenauge sieht dein Auge, die Menschen sehen, daß du siehst, gewahren deine schauende Gegenwart auf Erden. — וּבְעַמֶּךָ עֵינֵינוּ אֶתְּךָ הַלֵּךְ לִפְנֵיהֶם, du gehst vor ihnen her und führst sie den Weg zu dem von dir verheißenen Lande.

W. 15. וְהִכַּתָּה וגו' (siehe W. 13). והמה, wenn du nun, der du doch deine Absicht, dieses Volk in das Land zu führen, so offenkundig dargethan, statt dessen כִּי

10. Da sprach die ganze Gemeinde davon, sie zu steinigen, als die Herrlichkeit Gottes im Zelte der Zusammenkunftsbestimmung allen Söhnen Israels sichtbar ward.

11. Und Gott sprach zu Mose: Wie lange soll dieses Volk mich höhnen! Und wie lange wer en sie kein Vertrauen in mich setzen, bei all den Zeichen, die ich in ihrer Mitte vollbracht!

12. Ich will sie mit Pest schlagen und sie aus dem Hiersein vertreiben und will dich zu einem größeren und mächtigeren Volk machen, als es ist.

13. Da sprach Mose: Und es hören dies dann die Mizrer —, denn Du hast ja mit deiner Kraft dies Volk aus ihrer Mitte herausgeführt —

10. וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעֵדָה לְרַגֹּם אֹתָם בְּאֲבָנִים וּבְכֹבֶד יְהוָה נִרְאָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַד־אָנֹכִי וְנִאֲצַנִּי הָעַם הַזֶּה וְעַד־אָנֹכִי לֹא־יִאֱמִינוּ בִּי בְּכָל־הָאֹתוֹת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ:

12. אֶבְנֶנּוּ בַּדָּבָר וְאוֹרִישְׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹהֶל לְגוֹיֵי־גֵדוֹל וְעַמּוֹם כִּמְנוֹ:

13. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי־הֵעֲלִיתָ בְּקִרְבָּהּ אֶת־הָעַם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ:

Vor dem Bewußtsein erwer in Gott und mit Gott starken, geistigen und sittlichen Kraft sollten sie in ihr nichts verschwinden. Ihr müßtet euch schämen, sie zu fürchten! — כי הם drückt eben die vollendete Widerstands- und Bedeutungslosigkeit dieser geistig und sittlich verkommene und nur mit materieller Leiblichkeit imponirenden Bevölkerung dem göttlichen, geistigen und sittlichen Prinzipie gegenüber aus, das in Israel mit ihnen in den Kampf treten soll. סר צלם וגו': sie haben nur so lange Existenz, als sie im Schatten der Nichtbeachtung geborgen bleiben. Mit uns tritt aber Gott, seine Wahrheit und sein die Menschheit erlösendes Recht bei ihnen ein. Vor der Helle dieser Wahrheit schwindet der Schatten, tritt ihre Verworfenheit in das schärfste Licht, und in dieser Verworfenheit sind sie gerichtet und vernichtet — fürchtet sie nicht!

B. 10. נראה באהל מועד: in dem Momente, in welchem der ganzen Nation der Untergang drohte, weil sie ihrer Bestimmung unwürdig geworden, fand die Herrlichkeit Gottes nur innerhalb des Gesetzesheiligtums Stätte auf Erden. Das dort niedergelegte Gottesgesetz und die ihm dort verheißene Zukunft bleibt, wenn auch ein ganzes zeitgenössisches Geschlecht für es verloren geht.

B. 11. ונאצני נאך, eilig fortdrängen, heißt: über etwas als der Beachtung völlig unwert forteilen. Es ist der höchste Grad der höhnung, die den Gegenstand gar keiner Berücksichtigung wert hält. Es entspricht dies vollkommen der fundgegebenen Geminnung des Volkes, in dessen Urteilsbildung über seine Zukunft augenblicklich „Gott“ ganz aufgehört hatte, ein Moment der Berücksichtigung zu bilden.

B. 12. ווארשנו: will es aus dem Hiersein vertreiben.

B. 13. ויאמר משה וגו': Moses geht ganz ein in den Gottesgedanken, und spricht nur die Folgen aus, die sich seinem Geiste als unmittelbare Wirkung für das Gotteswerk darstellen, dem er ja, wie das Volk, als Werkzeug angehören. Gottes Werk für die Zukunft der Menschheit wird mit dem Untergange des zeitgenössischen Geschlechts nicht

5. Da fiel Moſche und Aharon auf ihr Angeſicht, in Gegenwart der ganzen Verſammlung der Gemeinde der Söhne Iſraels.

6. Jehoſchua, Sohn Nuns, aber und Kaleb, Sohn Jefunnes, von den Kundſchaftern des Landes, hatten ihre Kleider zerriffen,

7. und ſprachen zur ganzen Gemeinde der Söhne Iſraels: Das Land, das wir bereiſt haben, um es zu erforſchen, iſt ein ungemein gutes Land.

8. Wenn Gott Wohlgefallen an uns findet, ſo wird er uns in dieſes Land bringen und es uns geben, ein Land, das in Wahrheit von Milch und Honig fließt.

9. Nur empört euch nicht gegen Gott! Und ihr, ihr ſolltet die Bevölkerung dieſes Landes nicht fürchten, denn unſer Brot ſind ſie! Gewichen iſt ihr Schatten von ihnen, da Gott mit uns iſt, fürchtet ſie nicht.

5. וּפָל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פְּנֵיהֶם
לְפָנָי בְּלִקְחֵל עֲבַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

6. וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון וְקַלֵּב בֶּן־יִפְתָּה
מִן־הַחֹתָּמִים אֶת־הָאָרֶץ וַקְרָעוּ בְגָדֵיהֶם:

7. וַיֹּאמְרוּ אֶל־כָּל־עַדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל
לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבְרָנוּ בָּהּ לְתוֹר
אֶתָּה טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד:

שׁלִישִׁי. 8. אִם־חָפֵץ בָּנוּ יְהוָה וְהִבִּיא
אֶתָּנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת וַנִּתְּנָהּ לָנוּ
אָרֶץ אֲשֶׁר־הִיא זֶבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ:

9. אַךְ בְּיַהוָה אֱלֹהֵי־הַכְּהֹנִים וְאַתֶּם
אַל־תִּירְאוּ אֶת־עַם הָאָרֶץ כִּי לַחֲמִנֵי
הֶם סָר צֶלְמָם מֵעַלְיֵיהֶם וַיַּהַנּוּ אֶתָּנוּ
אֶל־תִּירָאֵם:

W. 5. ויפל וגו'. Durch das Vorangehende Verſes war ihnen der Gehorſam gekündet, damit war ihrerſeits ihre Sendung zu Ende. Sie warfen ſich nieder לפני כל קהל וגו' wieder. לִפְנֵי כָל קֹהֵל וגו' iſt das mit der Leitung der Gemeinde betraute Kollegium, die Älteſten (ſiehe 2. W. M. 12, 6). Zudem ſie vor ihnen ſich niederwarfen, gaben ſie das Volk ihrer Leitung zurück und ſprachen damit aus, daß mit dieſer Kündigung des Gehorjams ihre menſchliche Macht zu Ende ſei, ſie nichts weiter vermögen.

W. 6. ויהושע וגו'. Hier, in קריעה, in dem Schmerzgefühl um Moſes, um das gänzliche Scheitern ſeiner Sendung und um die verhängnißvolle Verirrung des Volkes, ſteht Joſua voran. ויהושע וגו', קריעה בגדיהם, ſie hatten ſofort, als ſie ſahen, welchen Gang die Ereigniſſe nahmen, im Gegenſatz zu ihren Gefährten ihre Kleider zerriffen.

W. 7. טובה הארץ מאד מאד, es iſt nicht nur nicht אישביה את, es iſt טובה מאד מאד.

W. 8. אם הפץ וגו' und ſein Beſitz hängt nur davon ab, daß wir des göttlichen Wohlgefallens würdig bleiben. וישך ארץ אשר היא וגו' drückt den ganzen Grad aus, in welchem ſie über die Verläſterung des Landes empört ſind. Sie haben das Land geſehen, es iſt in Wahrheit, wie es ihnen immer verheißen worden: זבת חלב ודבש.

W. 9. ואהם, und ihr — alles, was ſich an geiſtiger Größe, an jüttiſchem Adel, an göttlicher Beſtimmung und Bundesnähe in dem Gedanken an Iſraels Vergangenheit und Beſtimmungszukunft denken läßt, liegt zuſammengefaßt in dieſem „ihr“. Seien ſie die wichtigſten Rieſenleiber mit granitſtärkſten Feſenburgen, ihr ſolltet ſie nicht fürchten.

Kap. 14. V. 1. Da erhob die ganze Gemeinde ihre Stimme und ließen ihr freien Lauf, und es weinte das Volk diese Nacht hindurch.

2. Darauf murrten über Moſche und über Aharon alle Söhne Iſraels und es ſprach zu ihnen die ganze Gemeinde: wären wir doch im Lande Mizrajim geſtorben, oder in dieſer Wüſte, wären wir da geſtorben!

3. Warum bringt uns Gott zu dieſem Lande hin, um durchs Schwert zu fallen. Unſere Frauen und unſere Kinder werden zur Beute! Besser wahrlich iſt es für uns, nach Mizrajim zurückzukehren.

4. Da ſprachen ſie einer zum andern: Wir wollen uns einen Anführer geben und wollen zurück nach Mizrajim!

יד 1. וַתִּשָּׂא כָל־הַעֲדָה וַתִּהְיוּ אֶת־קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הַיּוֹם בְּבִלְתָּה הַהוּא:

2. וַיִּלְלוּ עַל־כִּשְׂיָה וְעַל־אֲחֵרָן כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם כָּל־הַעֲדָה לֹד־מִתְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אִוּ בְּמִדְבַר סוּחָה לֹד־מִתְּנוּ:

3. וְלָכֵף הָרְהָה כְּבִיא אֲתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְנַפֵּל בְּחָרֶב נַשְׁנוּ וּמִצְּנוּ יִהְיוּ לְכֹן הַלּוֹא מִנוּב לָנוּ שׁוּב מִצְרַיִם:

4. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אֶחָיו נַתְּנָה רֹאשׁ וְנִשְׁיָכָה מִצְרַיִם:

Hebron wohnenden Nieſengeſchwister, die ילדי הענק (Verſe 22 und 28) בני ענק בין נפילים ſind die übrigen im Lande wohnenden Anakiden, die auch von den נפילים ſtammen (ſiehe oben V. 22).

Die Thatſache übrigens, daß ſich in Paläſtina noch Reſte der vorſündflutigen Reſilin befanden, dürfte mit jener Auffaſſung (Zebachim 113 a) übereinſtimmen, nach welcher „לא ירד מבול לא“, Paläſtina von der Sündflut verſchont geblieben. Es dürfte dann dem Lande von der urwüchſigen Kraſt der Erde bewahrt geblieben ſein, die ſich unter einer kanaanitiſchen Bevölkerung nur in Produzierung leiſtlicher Größe bewährt, ebenſo aber es zum Boden des Gottesvolkes geeignet haben mochte, das durch Erfüllung des Gottesgeſetzes dort das Ideal geiſtiger und ſittlicher Menſchengröße anſtreben und mit ihr eine paradieſiſche Wiederverjüngung der Erdwelt beginnen ſollte (ſiehe 1. B. M. S. 72). Vergeſſen wir nicht, daß nach der Lehre der Weiſen leiſtliche Kraſt und Geſundheit eine der Vorbedingungen höchſter Geiſtesentwicklung bildet und, wenn uns nicht alles täuſcht, das, was, wo die Geiſtesarbeit brach liegt, gigantische Leiber erzeugt, bei einem Menſchenſtamm vorzugsweiſe geiſtiger Richtung, von geiſtiger Thätigkeit verbraucht werden könne, ohne dem Größenwuchs der Leiber zugute zu kommen.

Kap. 14. V. 1. והשא כל העדה את קולם ויהנו את קולם, d. h. ויהשא יגו, ſie brachen zuerſt in ein großes Geſchrei aus und ließen dann ihrer jammernden Stimme freien Lauf. — בלילה ההוא, nach Thaanith 29 a war dies die Nacht des neunten Ab, jenes Tages, an welchem ſich auch in der Folgezeit die trübſten Kataſtrophen des nationalen Untergangs vollzogen. Es dürfte dies das ההוא erklären, womit die Nacht dem Merken für die Zukunft empfohlen ſein kann.

V. 2. וילנו וגו'. Das Murren war allgemein, direkt mit Anklagen treten alle die ſtimmberechtigte „Gemeinde“ bildenden Männer an Moſes und Aharon hinan.

30 Da beschwichtigte Kaleb das Volk für Moſe und ſprach: Wir können wohl hinaufziehen und es in Beſitz nehmen, denn wir ſind ihm wahrlich mächtig genug.

31. Die Männer aber, welche mit ihm hinaufgewandert waren, ſagten: Wir können nicht gegen dieſes Volk hinaufziehen, denn es iſt uns zu ſtark.

32. Und brachten nun Verläumdung des Landes, das ſie erforſcht hatten, unter Iſraels Söhnen aus, und ſagten: Das Land, das wir bereiſten, um es zu erforſchen, iſt ein Land, das ſeine Bewohner aufreibt, und die ganze Bevölkerung, die wir darin geſehen, ſind Leute von ſtarkem Maß;

33. dort haben wir die Rieſen geſehen, Kuats Söhne, von den Rieſen ſtammend. Wir waren wie Heuschrecken in unſeren Augen, und ſo waren wir auch in ihren Augen.

30. ויהם פֶּלֶב אֶת־הָעַם אֶל־כִּישָׁה
וַיֹּאמֶר עֲלֵה נַעֲלָה וְנִרְשָׁנוּ אֶתָּה כִּי־
יָכֹל נוֹבֵל לָהּ:

31. וְהַאֲנָשִׁים אָשְׁרָ עָלָיו עִמוֹ
אָמְרוּ לֹא נוֹבֵל לַעֲלֹת אֶל־הָעַם
כִּי־חֹזֶק הוּא כִּמְנוּ:

32. וַיִּצְיִאוּ דַבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרִו
אֹתָהּ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ
אֲשֶׁר עָבְרָנוּ בָּהּ לְתוֹר אֹתָהּ אָרֶץ
אֲכָלֶת וּשְׂכִיחַ הוּא וְכָל־הָעַם אֲשֶׁר־
רָאִינוּ בְּתוֹכָהּ אַנְשֵׁי כְדוֹת:

33. וַשָּׁם רָאִינוּ אֶת־הַנְּפִילִים בְּנֵי
עֲנָק כִּי־הֵנְפִילִים וְנָהוּ בְּעֵינֵינוּ
כַּחַנְגָּבִים וְכֵן הָיוּ בְּעֵינֵיהֶם:

gehörte nicht zu den Bewohnern des Landes. Allein ſie befanden ſich in ſeiner Nähe und konnten ſeinen Überfall beim Eroberungsverſuch zu fürchten haben.

W. 30. ויהם היִיִל von הבה, lautverwandt mit השה ſchweigen. הבה bezeichnet immer ein unterdrücktes Lautwerden. So Habakuk 2, 20; Eſcharja 2, 17 und ſonſt. Kaleb verſuchte das Volk zum Schweigen gegen Moſes zu bringen. Sofort nach dem Bericht der Botſchafter war der Unwille des Volkes gegen Moſes ausgebrochen. Wir begreifen, daß, da es ſich hier gleichzeitig um eine Verteidigung Moſes handelte, nicht Joſua, ſondern Kaleb hervortrat. Bei der engen Beziehung Joſuas zu Moſes wären deſſen Verſicherungen von wenigem Gewichte bei dem Volke geweſen.

W. 32. ויצאו דבה (דבה) ויצאו וגו' (1. B. M. 37, 2). In dieſer Verläſterung des Landes giſpelt ihr Verbrechen. Nicht ויצאו, wie bei Joſef, ſondern ויצאו, ſie produzierten, erdichteten Böſes vom Lande (רביב"). Damit ſchreckten ſie das Volk vollends zurück. Selbſt wenn es gelänge, das Land zu erobern, ſo wäre deſſen Beſitz geradezu ein Unglück. Es iſt ein Land, das ſeine Bewohner aufreibt. Es iſt nicht für Menſchen gewöhnlichen Schlags berechnet. Es fordert Rieſenkonſtitutionen. Gewöhnliche Menſchen ſterben darin hin. Daher iſt auch die Bevölkerung von ſo ungewöhnlicher Größe. Die Kleinen und Schwachen kommen nicht auf (רביב").

W. 33. אשר מעולם אנשי אה הנפילים. ושמ ראינו וגו' (1. B. M. 6, 4) von deren gewaltiger Größe und Stärke die Sagen der Vorwelt voll und, die haben wir dort in Wahrheit und Wirklichkeit geſehen; es ſind dies die zu

25. Sie kehrten von der Erforschung des Landes am Ende von vierzig Tagen zurück.

26. Sie gingen und kamen zu Mose und zu Aharon und zu der ganzen Gemeinde der Söhne Israels zur Wüste Paran nach Kadesch und brachten ihnen Antwort und der ganzen Gemeinde und zeigten ihnen die Frucht des Landes.

27. Sie erzählten ihm und sagten: Wir sind in das Land gekommen, wohin du uns gesandt hast, es ist auch fließend an Milch und Honig und dies ist seine Frucht.

28. Allein das Volk, das in dem Lande wohnt, ist zu stark, und die Städte sind überaus große Festungen, auch Erzeugte des Anaks haben wir da gesehen.

29. Amalek wohnt im Lande des Südens, der Gitti, Zebuſi und Emori wohnt im Gebirge, und der Kenaani wohnt am Meere und am Ufer des Jardens.

25. וַיָּשׁוּבוּ כִּתְּוֹר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם:

26. וַיָּבֹאוּ וַיֹּבְאוּ אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-כָּל-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶל-כַּדְּבָר פְּאֹרֶן קְדֵשָׁה וַיָּשִׁיבוּ אֲתָם דְּבַר וְאֵת-כָּל-תְּעֻדָה וַיִּרְאוּם אֶת-פְּרֵי הָאָרֶץ:

27. וַיִּסְפְּרוּ-לוֹ וַיֹּאמְרוּ כְּאֵנוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זְבַת הַלֶּבֶב וַדְּבַשׁ הִיא וְזֵה פְּרִיָּהּ:

28. אַפָּם בִּיַּעַז הַלֵּם הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ וְהַעֲרִים בְּצִירוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם יְלְדֵי הַעֲנָק רָאִינוּ שָׁם:

29. עֲמִלֶּק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנִּגְבַּ וְהַחִטִּי וְהַזְּבוּסִי וְהַקְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בְּקֶרֶת וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל-הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן:

25. Sie hatten bei ihrer Rückkehr von vornherein die Absicht, nicht erst Moses und Aharon, sondern sogleich dem ganzen Volke das Resultat ihrer Sendung mitzuteilen, und eben darin spricht sich die Böswilligkeit ihres Verfahrens aus. Sonst hätten sie zuerst Moses und Aharon Bericht erstattet und hätten sich Rat und Belehrung erbittet. Allein das wollten sie eben nicht, sahen vielmehr in Opposition gegen Moses und Aharon ihr und des Volkes alleiniges Heil. Ihr Bericht war sofort eine Anklage Moses und Aharons in Gegenwart des Volkes und eine Aufforderung an dieses, sich vor Moses und Aharons Untergang drohenden Absichten zu retten. ויראום: ihr ganzer Bericht ist eine Deutung dieses sprechenden Beweises. Aus der fremdartigen Größe der Früchte sollten sie sich ein Bild von der überwältigenden Größe des Menschenchlages und alles anderen damit korrespondierenden machen.

26. אפם, eigentlich: dies alles ist aber nichts, verliert allen Wert, denn das Volk ist zu stark. בצירות גדלות, nicht בצרות גדלות, in ungemeiner Großartigkeit fest, von Riesen gegen Riesen befestigt; darnum für gewöhnliche Menschen völlig uneinnehmbar. וילדי הענק siehe zu 22.

27. עמלק im Süden, Gitti u. s. w. Bewohner des die Mitte des Landes von Nord gegen Süden durchziehenden Libanongebirges, das Gestade des Meeres und des Jardens sind die Abdachungen gegen West und Ost. Amaleks Schwert hatten sie bereits empfunden. Es

23. Sie kamen bis zum Traubenthale und schnitten von dort eine Rebe ab und eine Traube mit Beeren, und sie trugen sie zu zweien auf einer Bahre; auch von den Granatäpfeln und von den Feigen.

24. Diesen Ort nannte man Traubenthal in Veranlassung der Traube, welche Israels Söhne von dort abgeschnitten haben.

23. וַיָּבֹאוּ עַד-נְחַל אֶשְׁכְּל וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זְמוּרָה וְאֶשְׁכּוּל עֵנָבִים אֶחָד וַיִּשְׂאֵהוּ בְּמוֹט בְּשֵׁנֵיהֶם וּבִן-הַרְמִיָּים וּבִן-הַתְּאֵנִים:

24. לַמָּקוֹם הַהוּא קָרָא נְחַל אֶשְׁכּוּל עַל אֲדוֹת הָאֶשְׁכּוּל אֲשֶׁר-כָּרְתוּ מִשָּׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

Es begreift sich daraus auch die Schilderung der Städte als *ערים גדולות ובצורה כשמים* (dasselbst), da naturgemäß Häuser und Städte den riesigen Dimensionen der Statuen entsprechen mußten. Wenn daher hier drei dieser Giganten namentlich als besondere Eigentümlichkeit Chebrons und als *ילידי הענק* genannt werden, und also auch die Kundschafter *בני* 28 es besonders hervorheben: *וגם ילידי הענק ראינו שם*, so müssen diese drei die Riesen unter den Riesen gewesen sein, es muß dies auch im Ausdruck *ילידי הענק* liegen, und dies nicht identisch mit dem allgemeinen *בני הענק* sein. *בני הענק* sind, wie *בני ישראל*, die Nachkommen Anaks. Es können ganze Generationen zwischen ihnen und dem alten Riesengeschlechte liegen. Ihr riesiger Wuchs mochte noch ihre Abstammung erkennen lassen und gleichwohl bedeutend unter den ihres Ahns gesunken sein. *ילידי הענק*, wie *ילידי ביה* (1. *ב. מ.* 17, 12 und 3. *ב. מ.* 22, 11) sind aber die Erzeugten der ersten Anaks, Reste der zweiten Generation, die somit durch ihre, den Riesenwuchs der ihrigen noch überragende gigantische Gestalt und ihr hohes in die grane Vorzeit hineinragendes Alter einen geradezu überwältigenden Eindruck machten. So heißen auch in Josua die übrigen einfach *הענקים* (11, 21), die drei zu Chebron wohnenden *שני אהיזן* und *שני הרמי* aber: *ילידי הענק* und wird dies eben zur Unterscheidung (15, 14) noch speziell hinzugefügt, nachdem sie bereits *בני הענק* genannt worden. Ebendasselbst 15, 13 wird ihr Vater: *ארבע* genannt, *אבי הענק*, *ארבע* *אבי הענק*, woher Chebrons ursprünglicher Name *קרית ארבע*, und daselbst 14, 15 wird dieser *אבא* *בענקים* *הגדול* *האדם*, der Riese unter den Riesen genannt. Dessen unmittelbare Nachkommen wohnten daher noch in Chebron.

והברון שבע וגו'. *הברון שבע* muß als eine uralte Stadt bekannt gewesen sein, und heißt es nun hier, daß Chebron noch älter gewesen. Es ist nicht unmöglich, daß *שבע* nicht heiße, es sei sieben Jahre früher als Zoan gebaut worden, sondern: es sei sieben Jahre an seinem Bau gearbeitet worden, wie *שבע* *שנים* *ויבנה* (Kön. I. 6, 38) und zwar lange vor Zoan, das doch auch als eine uralte Stadt bekannt war. Der Name *ארבע*, den es früher trug, weist darauf hin, daß es von *ארבע*, dem riesigen Ahn des Riesengeschlechtes gebaut war und bezeichnet *קרית* eine stark besetzte Stadt. Vergl. 5. *ב. מ.* 2, 36 *ממנו אשר שובה* *לרא*. Chebron bot daher den Anblick einer aus uralter Zeit herüberragenden, mit großem Fleiße von Riesen Händen aufgebauten gewaltigen Burg, und erhöhte somit den überwältigenden Eindruck, den seine riesigen Bewohner auf den Ankömmling machten.

ב. 23. *אשכל* (siehe 1. *ב. מ.* 6. 371), *זמרה* (siehe 1. *ב. מ.* 6. 496), *מוט* (siehe 3. *ב. מ.* 26, 13).

22. Sie gingen im Süden hinauf und einmütig gelangte man bis Chebron, dort waren Achiman, Scheichai und Thalmal die Erzeugten des Anaks. Und Chebron war sieben Jahre gebaut worden, lange vor Zoan Mizrajim.

22. וַיֵּלְכוּ בְּנֵיךְ וַיָּבֹאוּ עַד־חֶבְרוֹן
וַשֵּׁם אֲחִימָן שִׁשַׁי וְתַלְמִי וְלִימִי
הָיִינוּ וְחֶבְרוֹן שִׁבְעַ שָׁנִים נִבְנְתָה
לִפְנֵי זָנוּן מִצְרָיִם:

Es gehört somit **חבר** zum Nordwesten. Sie haben somit das Land in einer Diagonale von Südost zu Nordwest bereist.

V. 22. ויעלו גוי ויבא וגו'. Der Singular **ויבא** ist auffallend. Nach **Soza** 34 b bezieht man es auf **Kaleb**, der allein dorthin gegangen wäre, um auf dem Grabe der Väter sich Widerstandskraft gegen das Vorhaben seiner Gefährten zu erlesen, und findet eine Bestätigung darin, daß von ihm **5. B. M. 1, 36** gesagt ist: **ולו אתה את הארץ**, und in der That ihm **Chebron** zuteil geworden. **Richter 1, 20**: **ויהו זה** **לכלב את חברון כאשר דבר משה**. Allein **V. 28** berichten die zurückgekehrten Botschafter: **וגם ילדי הענק ראינו שם**. Demnach wäre **Kaleb** nicht allein in die Heimat der Anafiden gekommen. Es sind ja ganz eigentlich seine Gefährten, die dort, und so auch noch ausführender **V. 33**, von den Anafiden und dem Eindruck berichten, den ihr Anblick auf sie gemacht. Ja, **5. B. M. 1, 28** ist es ganz eigentlich der Bericht über diese Söhne **Anaks**, der die Verzagttheit des Volkes bis zur vollendeten Mutlosigkeit gesteigert. **Chuchin** bietet das unserm Verje Vorangehende keinen Anhaltspunkt, das Subjekt von **ויבא** in **Kaleb**, oder überhaupt in einem einzelnen zu finden, und ist auch nach den **Accenten** **ויבא** so eng mit **ויעלו** verbunden, daß beide nur von einem und demselben Subjekte ausgefagt erscheinen. Wir möchten daher in der That glauben, **ויבא** beziehe sich ebenso wie **ויעלו** auf alle Botschafter zusammen. Es ist aber **ויבא** im Singular ausgedrückt, um die Einmütigkeit und das Einheitliche der Gesinnung und Absicht anzudeuten, in welcher die Kundschafter bis **Chebron** zusammengewandert. „Sie gingen im Süden hinauf und kamen einheitlich bis **Chebron**“. Dort aber sehen sie die Nachkommen des Riesengeschlechtes, und mit dem Eindruck, den deren Anblick, und wahrscheinlich auch, wie wir sehen werden, das ganze Fremdartige, in riesigen Dimensionen Erscheinende der Bauart der Stadt auf sie machte, begann die wankelmütige Sinnesänderung. Es ist nicht unmöglich, diese Auffassung mit der aus **Soza** zitierten zu vereinigen. Bis **Chebron** machte sich der hervorragende Einfluß **Kalebs** auf seine Gefährten geltend und hielt sie in einmütiger Gesinnung zusammen. In **Chebron** begann der Gegensatz und veranlaßte **Kaleb**, sich auf dem Grabe der Väter Mut zum ansharrenden Widerstand zu erlesen. Und eben, weil dort sich **Kalebs** Treue im Gegensatz zu dem Abfall seiner Gefährten entschied, ward ihm später bei Verteilung des Landes **Chebron** zuteil, und eben **Kaleb** besiegte die Anafiden, deren bloßer Anblick seinen Gefährten den Mut gebrochen hatte (**Soza** 15, 14).

ילדי הענק. **V. 33** werden **בני ענק** als **הנפילים** und als **נפילים** erklärt, also selber als **נפילים** (siehe zu **1. B. M. 6, 4**), oder von **נפילים** stammend, somit ein gigantisches Riesengeschlecht, Reste des uralten, oder von ihm stammend. **ענק** bezeichnet den Schmund, den Stolz des Halses (siehe **1. B. M. 5, 212**), in diesem Ausdruck: den hochgestreckten, stolz emporragenden Hals. Wir wissen nun aus **Soza** 11, 21, daß „Anaker“ in mehreren Städten und Gegenden des Landes wohnten, und muß dieses Geschlecht von riesigem Wuchs einen so bedeutenden Bestandteil der Bevölkerung gebildet haben, daß **Moses** **5. B. M. 9, 2** von dieser Bevölkerung überhaupt jagen konnte: **עב**

20. Auch wie der Boden ist, ob er fett oder mager ist, ob auch Waldung darin ist oder nicht, und erdreistet euch und nehmet von den Früchten des Landes. Die Zeit war die Zeit der ersten Traubenreife.

21. Sie gingen hinauf und erforschten das Land von der Wüste Zin bis Rechob gegen Chamath hin.

20. וַיִּזְכֹּר הָאָרֶץ הַשְּׂמֵנָה הוּא אֶם רֵוָה הַיְשֻׁבָה עֵין אֶם-אֵין (הַתְּחִיבֹתָם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרֵי הָאָרֶץ וּמִיֻּמִּים יָבִי בְכוּרֵי עֲנָבִים:

שׁוֹן. 21. וַיַּעֲלוּ וַיִּתְרוּ אֶת-הָאָרֶץ מִיַּד-בְּרָאָן עַד-רֵחֶב לְבַא הַחַמַּת:

umfängen von allen den durch die Eigentümlichkeit des Landes gegebenen Einflüssen gestaltet, und fragt nach dem Werte des Landes als Pflanzstätte einer nationalen Entfaltung, רעה היא אם רעה, ob es in dieser Beziehung „gut oder schlecht“ sei, ob es dem geistigen und sittlichen Kulturleben eines Volkes förderlich oder hinderlich sei. Wir erinnern an den Erfahrungssatz der Weisen: אירא דא"י כהנים (B. B. 158 b). — ובה הערים וגו'. מ:הנים: וכמה וכמה (שם) scheinen denselben Gegenjatz zu bezeichnen, wie 3. B. M. 25, 29 u. 31. הרים אשר אין להם הרים עיר הומה ובה מ:הנים: offene Städte, מ:בצרים: feste Städte, nur daß diese Verschiedenheit hier zunächst in ihrer strategischen Bedeutung begriffen ist. Die offene Stadt ist dem Feinde gegenüber ein Wehwehr, dessen Verteidigung lediglich in der Tapferkeit der Leute beruht. Die ummauerte Stadt hingegen ist: מ:בצר, eine schwer einnehmbare Festung (vergl. 1. B. M. 11, 6). Sam. I. 6, 18 werden die Städte der Philister in einem solchen Gegenjatz zusammengefaßt: בעיר מ:בצר ועד כפר הפרוי. Im מ' רבוה wird das Wohnen in offenen Städten als Zeichen der Tapferkeit begriffen und Festungen als Zeichen feiger Schwäche: כען אדם יודעים כהם אם במהנים הם שרוין הם גבורין כושהן על בהם אם במ:בצרים הלשים על שדה הארץ יהשב 3. B. M. 25, 31. הם ולכם רך zum Felde gerechnet wurden, so ist damit kulturhistorisch eine wesentliche Verschiedenheit durch die Verschiedenheit der Beschäftigung der Bewohner gegeben, wie wir dies 3. B. M. S. 58:3 zu entwickeln versucht.

20. ובה הארץ וגו' ist endlich die Frage nach dem Bodencharakter des Landes als Quelle der Nahrung und des Nationalwohlstandes. Da die Frage: השמנה היא אם רעה, die Erkundigung nach der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit bereits erschöpfend umfaßt, so dürfte schwerlich die Frage: עין בה יש בה das Vorhandensein von Fruchtbäumen im Auge haben. Es würde dies auch wohl kaum einfach durch עין ausgedrückt worden sein. Vielmehr glauben wir darin die Frage zu erblicken, ob es neben den fruchtreichen auch walddreiche Gegenden gebe. Waldgegenden werden nämlich von selbst Stätten der Industrie, da sie zu sonstigen Nahrungsquellen durch Ackerbau und Viehzucht die Gelegenheit versagen. וההזקם: habet den Mut, durch offenkundiges Mitnehmen von Früchten die Absicht eurer Sendung offen an den Tag zu legen. והימים ימי בכורי, also noch nicht die Zeit der Ernte und der Weinlese, in welcher somit das Abnehmen von Früchten eine andere Absicht erraten läßt.

21. במדבר צין. Aus der Grenzbeschreibung des Landes Kap. 34 ist ersichtlich, daß die Wüste Zin die südöstliche Grenze bildet. Dasselbst B. 3 heißt es: פאה נגב, und ergibt sich ebendasselbst Verse 7—9, daß חמה zur nordwestlichen Grenze gehört. Die Nordgrenze wird dort durch eine Linie bezeichnet vom Mittelmeer über הר ההר, חמת, צדר, ושרן, עינן, הצר, letzteres der nordöstliche Punkt.

18. Und betrachte das Land, wie es ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark, ob es schwach, ob es gering an Zahl, oder ob es zahlreich ist.

19. Und wie das Land ist, in welchem es wohnt, ob es ein gutes oder ein schlechtes ist, und wie die Städte sind, in welchen es wohnt, ob in offenen, oder in befestigten Plätzen.

18. וְרָאִיתֶם אֶת־הָאָרֶץ מֵהַהוּא וְאֶת־הָעָם הַיֹּשֵׁב עֲלֶיהָ הַחֹזֵק הוּא הַרְפָּה הַקָּעִט הוּא אִם־רַב־:

19. וְכִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב בָּהּ הַטּוֹבָה הוּא אִם־רָעָה וְכִּי הָעָרִים אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב בָּהֶנָּה הַבְּסֻמִּיּוֹת אִם בְּכִבְעָרִים:

eintretet. ועליהם את ההר: sie befanden sich im Südosten von Palästina. — der האמרי, an welchen sie gelangt waren (5. B. M. 1, 20).

B. 18. וראיהם את הארץ מה היא, dürfte die Frage nach der topographischen Beschaffenheit des Landes im allgemeinen enthalten, ob gebirgig oder eben, ob flussreich oder =arm u. s. w. עליה העם הישב עליה ist die ethnologische Frage nach der physischen, geistigen und sittlichen Beschaffenheit der gegenwärtigen Bewohner. החזק הוא הרפה u. s. w., hebt einige hierhergehörige Fragepunkte besonders hervor. Bedeutsam erscheint uns die Fragestellung: החזק הוא הרפה. Im Gegensatz zu allen folgenden Fragen ist hierbei die adverbative Fragestellung אים- vermieden.

Erwägen wir die Bedeutung dieser Frage, so dürfte sie unter allen diejenige sein, die auf den ersten Blick als für das Unternehmen der Eroberung entscheidend erscheinen konnte. Ist die Bevölkerung stark, so macht sie die Eroberung schwierig, vielleicht unmöglich, ist sie schwach, fallen diese Bedenken weg. Und eben diese Auffassung der Frage soll vermieden werden. Es ist für Israels Interesse völlig irrelevant, ob die Bevölkerung stark, ob sie schwach ist; es ist dies kein Entweder-oder, und sind daher auch gerade diese Fragen nur nebeneinander, als eine andere Modalität, nicht aber im Ausdrucksdruck des Gegenjases gegeben. Damit dürfte denn überhaupt dieser ganzen Sendung ein ganz anderer Charakter erteilt sein, als deren Antrag ursprünglich beabsichtigt. Nicht für den Zweck der Eroberung, sondern für eine in alle Folgezeit wichtig bleibende Belehrung sollte das Land in seiner jetzigen Beschaffenheit kennen gelernt werden. Was es an Land und Leuten Nachteiliges in der Gegenwart zeigte, würde den unter Gottes Schutz und Segen aufblühenden Nachkommen einst Momente beglückender Vergleichung überliefern; was es an Fülle und Reichtum bot, würde ahnen lassen, zu welchem Gipfel des Heiles und Segens es unter einer von Gott geleiteten Entwicklung aufstüben werde; aber vor allem, was es an Macht und Größe in seiner kanaanitischen Gegenwart aufzuzeigen hatte, konnte allen Folgegeschlechtern der jüdischen Zukunft die Warnung überbringen, wie alle Macht und alle Größe, und wäre sie riesig groß, die Nation nicht vor Untergang zu schützen vermöge, wenn sie es verabsäumt, in erster Linie in allem und mit allem dem göttlichen Sittengesetz zu huldigen. So bringt noch Amos (2, 9) seinen sich sorglos der Entartung überlassenden Zeitgenossen das warnende Gotteswort entgegen: ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כנבה ארזים גבהו והסן הוא כאלונים! ואישמיד פרוי ממעל ושרשיו מהחת!

B. 19. ומה הארץ אשר הוא יושב בה ist die Frage nach der Bedeutung des Landes als Menschenboden. Oben heißt es: וראה העם הישב עליה, es betrachtet die Bewohner getrennt vom Boden, wie sie sich auf ihm entwickeln. Hier lautet die Frage: ומה הארץ אשר הוא יושב בה, sie betrachtet die Bevölkerung im Lande, wie sie sich

13. für den Stamm Aſcher Sethur, Sohn Michaels, : לְבִמְנַח אֲשֶׁר סֶתוּר בֶּן־מִיכָאֵל:
14. für den Stamm Naftali Nachbi, Sohn Waſſis, : לְבִמְנַח נַפְתָּלִי נַחֲבִי בֶן־וַאֲסִי:
15. für den Stamm Gad Geuel, Sohn Machis, : לְבִמְנַח גָּד גְּאוּאֵל בֶּן־רַמְבִּי:
16. Dies ſind die Namen der Männer, welche Moſche entſandte, das Land zu erforſchen. Es nannte dabei Moſche Hoſchea, Sohn Nuns: Jechoſhua, : אֵלֶּה שְׁמֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה לְתוֹר אֶת־הָאָרֶץ וַיִּקְרָא בִישָׁה לְהוֹשֵׁעַ בֶּן־נּוּן יְהוֹשֻׁעַ:
17. Moſche entſandte ſie, das Land Kanaan zu erforſchen und ſprach zu ihnen: Gehet hier im Süden hinauf und erſteiget das Gebirge. : וַיִּשְׁלַח אֹתָם מִישָׁה לְתוֹר אֶת־הָאָרֶץ וַיִּבְרַח אֲלֵהֶם עַל־וְהַ בְּנֶגֶב וְעַל־יָרְדֵן אֶת־הַחֵר:

W. 16. ויקרא משה להושיע בן נון יהושע. Mit dieſer Namensänderung gab er ihm und ſeinen Gefährten, denen ſie ja auch bei jeder Nennung zum Bewußtſein kam, einen leitenden Wink, den ſie bei der Löſung ihrer Aufgabe nicht aus dem Geſichte verlieren ſollten. Er wies damit ihn und ſie darauf hin, daß dieſer, der in aller Vergangenheit uns geholſen, auch der ſei, der die Heilſezukunft ſchaffen werde, ja, daß dieſer, daß Gott unſer ganzer Reichthum, unſere ganze Macht, der ganze Inhalt unſeres Strebens ſei, und ihm zur Seite alles andere ſeine Bedeutung verliere. Es iſt nämlich: יהושע nicht nur eine Umwandlung der Vergangenheit in die Zukunft, es hätte dann יהושע gelaute. Es iſt vielmehr eine Umbiegung des Begriffs ישע, der Wurzel von היהשע, in שוע mit vorgeſetztem Gottesnamen. Während ישע, verwandt mit ישה, der Wurzel von יש und הישה, die Fülle des Seins bedeutet, bezeichnet שוע, lautverwandt mit שבע, שפע, die Fülle des Habens, daher geradezu שוע der Begüterte. Vielleicht iſt auch שוע zunächst ein Hülfesruf gegen Raub; und הישיעה vorzugsweiſe ſiegreichender Beſtand im Landesverteidigungskrieg, während הישיעה die Exiſtenzrettung im allgemeinen iſt. Daß dieſe Namensänderung in tiefer Beziehung zu der Aufgabe ſtand, welche Joſua und ſeinen Gefährten zur Löſung ward, iſt durch die Stellung klar, in welcher ſie uns berichtet wird. Hätte ſie bloß eine individuelle Beziehung, ſie wäre oben W. 8 berichtet worden. Hier aber ſteht ſie nach Erwähnung des Gesamtauftrages וַיִּקְרָא וַיִּשְׁלַח אֲשֶׁר שָׁלַח וַיִּקְרָא וגו' und vor genauerer Erläuterung dieſes Auftrages im einzelnen. Es bildet daher dieſe Namensänderung gleichſam das Siegel und das grundlegende Wort für dieſen Auftrag. Sie jagte Joſua und ſeinen Gefährten, ihre Sendung habe nicht die Bedeutung, ſich über die Möglichkeit und den Wert der Beſitznahme des Landes Gewißheit zu verſchaffen. Ihre Siegesgewißheit und ihre Gedeihenszuverſicht, ihre הישיעה und ihr שוע ſei Gott, und ſiege und falle nicht mit dem günſtigen oder ungünſtigen Licht, in welchem etwa das Land in dieſer Beziehung erſcheinen möge. Mit dieſer Namensänderung begleitete ſomit Moſes ſeine Boten im Geiſte und gab ihnen den Urtheilskompaß mit hinaus, in welchem Sinne ſie ihre Sendung aufzufaſſen haben ſollten.

W. 17. להור את ארץ כנען, ſie ſollten das Land als ארץ כנען in ſeiner jeßigen Beſchaffenheit, als Boden der kanaanitiſchen Bevölkerung erkunden. — עלו וזה wörtlich: erſteige: dies hier. Es iſt für eure Sendung gleichgültig, von wo aus ihr in das Land

3. Da entsandte sie Mose von der Wüste Paran nach Gottes Gebot, alle Männer, Häupter der Söhne Israels waren sie.

4. Und dies waren ihre Namen: Für den Stamm Reuben Schamua, Sohn Saffurz,

5. für den Stamm Schimeon Schafat, Sohn Choris,

6. für den Stamm Jehuda Kaleb, Sohn Jefunnes,

7. für den Stamm Zisschar Sigal, Sohn Josefs,

8. für den Stamm Efraim Hojscha, Sohn Nuns,

9. für den Stamm Benjamin Palti, Sohn Kafus,

10. für den Stamm Ebulum Gadiel, Sohn Sodis,

11. für den Stamm Josef, den Stamm Menasche, Gadi, Sohn Suffis,

12. für den Stamm Dan Amiel, Sohn Gemalis,

3. וישלח אתם מינה כמדבר פארן על־פי יהוה כלם אנשים ראשי בני־ישראל הקמה:

4. ואלה שמותם למטה ראובן שמייע בן־ספיר:

5. למטה שמיעון שפט בן־חוריס:

6. למטה יהודה קלב בן־יפנה:

7. למטה יששכר וגאל בן־יוסף:

8. למטה אפרים הושע בן־נון:

9. למטה בנימין פלטי בן־קפוא:

10. למטה זבולון גדיאל בן־סודי:

11. למטה יוסף למטה מנשה

גדי בן־סופי:

12. למטה דן עמיאל בן־גמלי:

מחזור

die Sendung eine etwas veränderte und erweiterte Aufgabe. Es galt nicht mehr nur die geeignetste Weise der Einnahme des Landes zu erpähen. Dieser Zweck tritt in den Hintergrund, und es ward die Aufgabe, das Land an sich als Boden einer Volksentwicklung kennen zu lernen, und ward dabei die bedeutjame Andeutung mit hinausgegeben, es unter dem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten: der Land einer entarteten Bevölkerung, und es ist Gott, der es Israels Söhnen giebt, auf daß sie dort ein Volksleben nach Seinem Willen entfalten. —

כל נשיא כהם, nach dem Recente ist נשיא Prädikationsausgabe von כל: jeder sei ein נשיא unter seinen Stammesgenossen. Es waren dies nicht die מטה אברהם, die Kap. 1, 4 u. 16 n. 16 אבהו (2. B. M. 2, 14). So nannten die Midjaniter Gideon ראשי אלפי ישראל, nicht ראשי מטה, nicht ראשי ישראל, nicht ראשי אלפי ישראל, die amtlichen Häupter einer Staatsgliederung, aber sie waren, wie es im folgenden Verse heißt: ראשי בני ישראל, Volkshäupter, Männer von leitendem Einfluß im Volke.

3. כלם אנשים, sie waren alle „Männer“, individuell tüchtig und ausgezeichnet. Vergl. מי שכך לאיש (2. B. M. 2, 14). So nannten die Midjaniter Gideon הלא איש אהה ומי כמדך בישרא (2. B. M. 2, 14). So David zu Abner: הלא איש אהה ומי כמדך בישרא (2. B. M. 2, 14). So auch ההרוקי והיו לאנשים (Sam. I. 4, 9; — siehe B. 2).

2. Entsende du dir Männer, daß sie das Land Kanaan erforschen, welches ich den Söhnen Israels gebe. Je einen Mann für den Stamm seiner Väter sollt ihr entsenden, jeder sei ein Hervorragender unter ihnen.

2. שְׁלַח-לְךָ אַנְשִׁים וַיִּתְּרוּ אֶת-
אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר-אָנֹכִי נֹתֵן לְבְנֵי
יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמִטַּה
אֲבֹתָיו הַשְּׁלִחְוּ כָל גִּישָׁא בְּהֶם:

dem Ausspruch in keiner Weise die gebietende Bedeutung nimmt. Auch hier erscheint das שלח im einfachen gebietenden Sinne. Daher ja auch im folgenden Verse die Entsendung על פי ד' bezeichnet ist. Aus den rückblickenden Erinnerungen (5. B. M. 1, 19 ff.) wissen wir, daß sie die Wüste Parau, die dort המדבר הגדול והנורא genannt wird, durchzogen hatten und in Kadesch Barnea an die Grenze des einzunehmenden Landes gekommen waren. Das emoritische Gebirge war vor ihnen und es war die Aufforderung an sie ergangen, mit dem Ersteigen dieses Gebirges die Besitznahme des Landes zu beginnen. Da erging vom Volke der Antrag an Moses, zuvor einige von ihnen voraus zu schicken, ויהיו לנו את הארץ, wie sie sich ausdrückten, das Land für sie zu erkundschäften, eigentlich: „aus der dunkeln Tiefe der Unbekanntschaft an das helle Licht der Bekanntschaft zu heben“, mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch sie den geeignetsten Weg zum Einzug in das Land und die Stadt kennen zu lernen, zu welcher sie sich zuerst zu wenden hätten. In diesem Antrag an sich lag nichts Ungehöriges. Moses selbst sagt dort: בעיני הדבר. Sollte doch mit dem Einzuge in das verheißene Land die außerordentliche, unmittelbare Gottesführung zurücktreten und das fernere Geschick des Volkes das normale Mitwirken seiner Thätigkeit in Anspruch nehmen; konnte doch selbst für die Wanderung durch die Wüste Moses sich die lokale Kunde seines Schwiegervaters als Beistand erbitten, obgleich diese Wanderung unter unmittelbarer Gottesleitung sich vollzog. Das שלח unserer Verses modifiziert nach Ciporno den vom Volke ergangenen Antrag nur insofern, daß dieser: וישלחה אנשים לפניי lautete, somit sich die Erlaubnis zur Entsendung von Männern ihrer Wahl erbat, hierauf aber Gott den Auftrag erteilte, daß Moses, und zwar die Tüchtigsten zu dieser Sendung aus jedem Stamme erwählen und beauftragen sollte. Auch der Inhalt des ihnen zu erteilenden Auftrages dürfte einige Modifikationen erlitten haben. Der beabsichtigte Zweck lautete im Antrage des Volkes: ויהיו וגו' וגו'. Nun scheint הארץ השר את הארץ vorzugsweise ein Erspähen der schwachen Seiten eines Landes zum Zwecke der Eroberung zu bedeuten. So Josua 2, 2 und 3. So auch Job 39, 29: מיטש חפר אכל, von dem Beuteerspähen des Adlers. Bezeichnet doch חפר intransitiv auch das Schamgefühl über entdeckte Schwächen, und liegt wohl überhaupt die Bedeutung: Ausgraben zu Grunde, als ans Licht heben dessen, was eigentlich verborgen bleiben sollte. Dem gegenüber lautete der Gottesauftrag: ויהיו וגו' הור. — (verwandt mit שור: Reihe, השר: zusammenreihen, nähen, רבר aneinandergereiht Merkmale oder deren Ausdruckslaute: Begriff und Wort) — bezeichnet aber nicht nur allgemein ein rein objektives Erforschen der Dinge durch Verbinden der erkannten Eigentümlichkeiten derselben als Merkmale zum Begriff, wie im Prediger 1, 13. 2, 3 u. 7, 25, sondern, wo es als ein Erforschen mit subjektivem Zweck vorkommt, da scheint es vielmehr ein Auffuchen der guten, entsprechenden Seiten für einen beabsichtigten Zweck zu bedeuten. So 10, 33 להור להם מנחה (5. B. M. 1, 13) מקום להור לכם מנחה. So ja ganz eigentlich von der Auswahl des verheißenen Landes als des besten und geeignetsten für Israels Bestimmung, Esch. 20, 6: וזה אשר הרתי להם זבח. הלב ורובש צני היא לכל הארצות. Mit der Bestimmung: ויהיו את ארץ וגו' erhielt daher

13. Da schrieb Moſche zu Gott: O Gott! doch, heile doch ſie.

14. Da ſprach Gott zu Moſche: Und hätte ihr Vater vor ihr ausgeſpicien, würde nicht ſieben Tage ſie ſich ſchämen?! Bleibe ſie ſieben Tage außerhalb des Lagers abgeſchloſſen, und nachher ſoll ſie wieder aufgenommen werden.

15. Da ward Mirjam ſieben Tage außerhalb des Lagers abgeſchloſſen; das Volk aber zog nicht weiter, biß Mirjam wieder aufgenommen wurde.

16. Nachher zog das Volk von Chazeroth, und ſie lagerten in der Wüſte Paran.

Kap. 13. B. 1. Gott ſprach zu Moſche:

13. וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר
 אֵל נָא רַפָּא נָא לָהּ: פ
 מַשְׁטֵר. 14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
 וְאַבְיָה יֶרֶק יֶרֶק בְּכַנְיֵיהָ הֲלֹא תִחַלֵּם
 שְׁבַעַת יָמִים תִּסָּגֵר שְׁבַעַת יָמִים
 כְּחֹזֵן לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף:
 15. וַתִּסָּגֵר מִרְיָם כְּחֹזֵן לַמַּחֲנֶה
 שְׁבַעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד
 הֵאָסֵף מִרְיָם:
 16. וְאַחַר נָסְעוּ הָעָם מִחֲצֹרוֹת
 וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר פָּאֲרָן: פ
 יג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

אשר בצאתו מרחם אמו — הסנירה והב"ה טימאה והב"ה טיהרה. Das Pronomen in בצאתו bezieht sich auf מה, das in אמו und אשר in der dritten Person von dem Angeredeten im Ausdruck ehrerbietiger Unterwürfigkeit, ארני ירע, ארני נא ארני (1. B. M. 33, 14 u. f.) und wechselt in solchen Anreden die dritte und zweite Person häufig (vergl. Sam. II. 14, 11). יוכר נא המלך, אהינו בשרנו הוא, ויאבל הצי בשרו dajelbst (1. B. M. 37, 27 — ספרי). Der Deutlichkeit willen haben wir אמו und בשרו in der zweiten Person übersezt. Aharon appelliert an Moſes Brudergefühl, ſie ſei ja ſeine leibliche Schweſter. Verbliebe ſie in dieſem leichenhaften Zuſtand der Abgeſtorbenheit, jo wäre ja ſein eigen Fleiſch verweſt!

B. 14. וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר פָּאֲרָן (ſiehe 3. B. M. Kap. 13, S. 276 f.). בַּפְּנִיָּה, wie יהצב (5. B. M. 7, 24).

B. 16. וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר פָּאֲרָן. Auch הצרות war, wie רמב"ן bemerkt, in der Wüſte פארן. Schon mit קברות ההאווה hatten ſie dieſelbe betreten, wie aus Kap. 10, 12 erhellt. וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַר פָּאֲרָן kann daher nur heißen: und lagerten weiter, d. h. an einer anderen Stelle in der Wüſte Paran.

Blicken wir auf die in dieſem Abſchnitte beſonders hervortretenden Ereigniſſe zurück, ſo ſtellen ſie ſich vorzugsweiſe unter dem Geſamtbegriff der mannigfachen Abſtufung geiſtiger Begabung und Stellung zum Göttlichen dar: Wir haben Moſes und die Geſamtmation im allgemeinen (Kap. 10, 35 u. 36), Moſes, die Älteſten, Eldad und Medad, (11, 24 ff.), Moſes, Aharon und Mirjam und die übrigen Propheten (12, 4 ff.). Sollte nicht vielleicht auch zu dieſem Inhalt dieſes Abſchnittes der an die Spitze deſelben geſtellte „Lichtbaum“ der jüdiſch-geiſtigen Entwicklung, die בניורה, in tieferem Zuſammenhange ſtehen?

שלה לך

Kap. 13. B. 1 u. 2. שלה לך. Vergl. עשה לך שהי הצרה (Kap. 10, 2) und ſonſtige Stellen, in welchen die Weiſung לך קח לך בשמים

10. Wie aber die Wolke von dem Zelte gewichen war, siehe, da war Mirjam ausfäsig wie Schnee. Da wendete sich Aharon zu Mirjam und siehe, sie war eine Ausfäsigte.

11. Da sprach Aharon zu Mose: O, mein Herr, lege uns nicht als ernste Verjündigung auf, was wir unüberlegt gethan, und was wir gefehlt!

12. Lasse sie doch nicht wie eine Leiche bleiben! Da sie dem Schoße deiner Mutter entstammt, wäre doch eine Hälfte deines Fleisches verzehrt!

10. וְהָעֲנַן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם כִּמְצֻעַת שֶׁנֶּגֶד וַיִּפֹּן אֶהָרֹן אֶל־מִרְיָם וְהִנֵּה כִּמְצֻעַת:

11. וַיֹּאמֶר אֶהָרֹן אֶל־מֹשֶׁה כִּי אֲדֹנָי אֵל־נָא תִשַׁע עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נִוְאלְנוּ וְאֲשֶׁר חָטֵאנוּ:

12. אֵל־נָא תְהִי כְכַתָּה אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מִבֶּרֶחַם אִמּוֹ וַיִּקָּחֶלְהָ חֵצִי בְשָׂרוֹ:

דוד, den Begriffen mechanischer und geistiger Vermittlung (siehe 1. B. M. S. 5).
ד' (siehe 1. B. M. S. 15).

וּמִדּוּעַ לֹא יִדְאַחַם וְגו', wie habt ihr es gewagt, euch mit עבדי, mit Mose in Parallele zu stellen, von euch auf עבדי, auf Mose zu schließen, habt ihr beurteilen zu können vermeint, was עבדי, was Mose gezieme!

ב. 10. והנה מרים כמצרעת כשלג ויפן אהרן א מרים והנה מצרעת. Zu den Momente, in welchem die Wolke vom Zelte gewichen war, והנה, sah man, daß Mirjam schneeweiß ausfäsig war. Als Aharon sich hinwandelte und den Auszug näher ansah, erkannte er, daß der Auszug jene Art des =Nag des im Gesetze besprochenen זרעה war, die den davon Betroffenen, als von dem göttlichen Unwillen betroffen, kennzeichnet (siehe 3. B. M. Kap. 13, S. 276 f.).

ב. 11. אל נא תשע עלינו השם וגו'. Der Sinn dieser Bitte ist nicht ganz klar; da er gesteht, daß sie gesündigt haben, so ist schwer einzusehen, was mit der Bitte אל נא gemeint sei. Haben sie gesündigt, so ruht die Sünde auf ihnen. Vielleicht liegt die Bitte im Ausdruck שיהי חטא, ähnlich wie: אם כבר ירשה עליו (2. B. M. 21, 30) und heiße es: lasse nicht Sünde auf uns lasten, lege das, was wir gesündigt haben, nicht als zu büßende Sünde auf uns. Möglich auch, daß es im Zusammenhange mit dem vorübergehenden מצרעת וגו' אהרן ויפן also zu fassen sei: lasse uns nicht als Sünde aufgeprägt sein (durch das kennzeichnende נגע, was wir unüberlegt gethan. (נאלנו: siehe zu 2. B. M. 2, 21.)

ב. 12. מזורע חטוב כבת. אל נא תהי כבת. (siehe 3. B. M. 13, 46). מה כה (כפרי) הבה מיטבא כאהל אף מצורע מיטבא כביאה, durch das נגע trägt sie das Zeichen des Auszuges aus aller sozialen Gemeinlichkeit, und da wie im כפרי bemerkt wird, außer Aharon und seinen Söhnen, kein כה da war, der sie der gesetzlichen Behandlung זלטהרה זלטהרה unterziehen und sie so der כהרה wieder entgegenbringen konnte, weil קרובים כפולים לראות נעים, eben darum aber auch, wie man glauben sollte, ihre וביאה und in deren Folge ihre Absonderung gar nicht hätte eintreten können, die ja ebenfalls nur in Folge des Ausspruchs eines כה in Wirksamkeit tritt (siehe 3. B. M. 13, 3): so dürfte hier in dem gegebenen Falle der טבא=Charakter des נגע schon durch Gott bekundet gewesen sein, ohne daß es noch des Ausspruchs des כה bedurft hätte, und konnte ihre wieder zu erlangende כהרה ebenfalls nur unmittelbar durch Gottes=auspruch geschehen, da ein הכהרה כהה nicht vorhanden war. So auch כפרי: הכהרה

7. Nicht also mein Diener Mose; in meinem ganzen Hause ist er betraut.

8. Mund zu Mund rede ich an ihn, und Gesehenes und nicht in Mätseln, und Gestaltung Gottes schauet er; warum denn habt ihr euch nicht gescheut, über meinen Diener, über Mose zu reden?

9. Es erglühete Gottes Zorn wider sie und er ging.

7. לֹא-כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל-בֵּיתִי

נֶאֱמָרוּ הָיִיא:

8. פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבְּרֵיבּוֹ וּבִרְאָה

וְלֹא בְהִיזָת וְהִתְנַת יְהוָה וַיִּבִיט

וַיִּדְוֶי לֹא יִרְאֶהֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי

בְּמִסְעָה:

9. וַיִּסְרַחֲהָ יְהוָה בָּם וַיִּלְךְ:

mittelt: objektiv und subjektiv. Objektiv: das Göttliche, das ihm kund wird, erblickt er nicht direkt, sondern reflektiert, wie im Spiegel. Er hat auf den sich ihm Ringebenden aus einer Erscheinung zu schließen, in welcher er sich ihm offenbart. Subjektiv: nicht in dem gewöhnlichen wachen Zustand, in welchem seine wahrnehmenden Sinne unter der Herrschaft seiner bewußten Aktion stehen, sondern in einem Zustand traumartiger Aktivität ist es, in welchem er fähig wird, das an ihn gerichtete Gotteswort zu vernehmen, um es sich nachher wach reflektierend zu vergegenwärtigen. Das Göttliche läßt sich in Vermittlung zu ihm hinab und hebt ihn aus seinem gewöhnlichen Zustand hinaus, wann Sein Wort an ihn gelangen soll. Beides Gründe, weshalb sein sonstiges Leben das sittlich-sinnlich normale bleiben kann und keiner Beschränkung bedarf.

B. 7. „Lā kēn ʿabdi Moshe“, nicht so mein Diener, nicht so Moses. Nicht so mein „Diener“, er ist mehr als Prophet, er steht permanent in meinem Dienste, und ist „Moshe“, ist dies in der ganzen Einzigkeit seiner Persönlichkeit, die ihn menschlich über alle anderen Menschen erhebt. „Bēl bihi naʿmēn huā“. Haben wir eine Ahnung dessen, was mit dieser Aussage gesagt sei, so wäre es: er hat zu allem unverhüllt und unvergeschlossen Zutritt. Was überhaupt in Gottes Welthaushalt dem Sterblichen erkennbar ist, dessen unverhüllte und unvergeschlossene, somit unmittelbare und volle Erkenntnis ist ihm gewährt. Dem Diener eines Hauses, der nicht „in dem ganzen, mit dem ganzen Hause betraut“ ist, ist manches örtlich und sachlich unzugänglich. Von manchem hat er vielleicht nicht einmal eine Ahnung, daß es da sei. Von manchem weiß er, daß es da sei, vielleicht auch wo es sei, er hat es aber nie selbst gesehen, oder nur verhüllt gesehen. Es erfüllt ihn eine Ahnung dessen, was das Haus enthält, er kann seine Ahnung auch in Worte gestalten und sein Wort kann auch andere zu gleich ahnender Erkenntnis bringen, und in gehobenen Momenten enthüllt ihm der Hausherr manches, was ihm sonst verschlossen blieb, auf daß er auch den Brüdern draußen von des Herrn Herrlichkeit im Hause Kunde bringe. Nicht so der, der nicht so naʿmēn ist. Er wandelt immer im Lichte des Hauses. Sein ist die stete, unverfälschte, unverhüllte Erkenntnis. —

B. 8. „Peh al peh ʿadber bo“. Peh al peh bezeichnet, im Gegensatz zu der B. 6 angedeuteten objektiven (בְּמִרְאָה) und subjektiven (בְּהִלּוּם) Vermittlung, die objektive und subjektive Unmittelbarkeit der Offenbarung. Peh spricht mit ihm, und spricht mit ihm in einem Zustande, in welchem er selber peh, sprachfähig ist, also nicht בְּמִרְאָה und nicht בְּהִלּוּם. „ומראה“: messen er bewußt werden soll, das wird ihm in unverhüllter Unmittelbarkeit zur Anschauung gebracht, וְלֹא בְהִיזָת, er hat es sich nicht erst aus einer vermittelnden Erscheinung, aus einem Symbol zu erschließen. הִיזָת, Wurzel הִזַּר (אֲהַרְרָה) הִזַּר חִדָּה 14, 12; וְיִשְׁלַח מִשָּׁל חִדָּה (צֶדֶק. 17, 2) lautverwandt mit

4. Da sprach Gott plötzlich zu Moſe, zu Aharon und zu Mirjam: Tretet ihr alle drei hinaus zum Zusammenkunftsbestimmungszeit. Sie traten alle drei hinaus.

5. Da ließ sich Gott in einer Wolfenfüule hinab, und er stand am Eingang des Zeltes. Er rief Aharon und Mirjam, sie gingen beide hinaus.

6. Er sprach: Höret doch meine Worte; wäre er euer Prophet, würde Gott, Ich, im Wiederſchein mich ihm kund geben, im Traume an ihn reden.

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה בְּתָאֵם אֶל־מֹשֶׁה
וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־מִרְיָם צֵאוּ שְׁלֹשְׁתֵּיכֶם
אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וּנְצִיאוּ שְׁלֹשְׁתֵּיכֶם:

5. וַיֵּרָד יְהוָה בְּעָנָן וַיִּצְטַד עָלָיו וַיִּצְטַד
בְּפֶתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אֶהֱרֹן וּמִרְיָם
וַנְּצִיאוּ שְׁנֵיהֶם:

6. וַיֹּאמֶר שְׁמִיעִי־נָא דְבַרְי אִם־
יְהוָה נִבְיָאִיכֶם יְהוָה בְּמִרְאָה אֲלֵינוּ
אֲתִמְדֵּן בְּחִלּוֹם אֲדַבְרֶ־כּוּ:

fache „entsprechen“, antworten, eine entsprechende Rede beginnen, ausſagen (ſiehe zu 2. B. M. 20, 14), daher וַיַּעַן und לַיַּעַן die Partikeln des Grundes und der Folge, — im ſozialen Gebiete: Bezeichnung gänzlicher Abhängigkeit der Erſteuz von dem Willen anderer, — wird וַיַּעַן und עֵינָה Charakterausdruck vollſtändiger Selbſtloſigkeit, bei welcher ein Gedanke eigenen Wertes, eigener Größe keine Stätte hat, und welche Gott zugewandt mit Sein und Willen ganz angeht in den göttlichen Willen. Sie iſt die negative Vorbedingung des poſitiven הַסִּדְרוֹת=Charakters, der vollendeten Anſpſerung in praktiſcher Erfüllung des göttlichen Willens. Beide zuſammen bilden den Höhepunkt der ſittlichen Charakter- und Thatengröße, alſo daß Aboda Sara 20 b man nur noch ſchwanken konnte, welchem von beiden, dem הַסִּדְרוֹת oder der עֵינָה, die Palme zuzuerkennen ſei. Hier dürfte aus doppeltem Grunde auf die Charaktergröße Moſes hingewieſen ſein. Eben dieſe ihnen ſicherlich bekannte Charakterſeite ihres Bruders hätte die Geſchwifter wohl vor falſcher Beurteilung ſeiner Handlungsweiſe, die nach ihrer Auffaſſung nur in einer Selbſtüberhebung wurzeln ſollte, ſchützen müſſen. War doch von einer ſolchen Selbſtüberhebung kein Menſch ferner, als eben Moſes! Und ferner würde Moſes ſeiner Charakterweiſe gemäß ſich ſelbſt nicht verteidigt haben und tritt daher Gott für ihn ein. Endlich dürfte aber in dem הַאִישׁ בִּישָׁה die Urſache angedeutet ſein, weshalb ſie zu einem ſolchen Urteil über Moſes gelangen konnten. Moſes unbegrenzte עֵינָה war ſchuld, daß ſie von ſeiner beſonderen, ja einzigen Beziehung zu Gott gar keine Ahnung hatten. Er hatte ſich ſtets nur als ihres Gleichen betrachten laſſen, hatte über das ipeſſiſch Höhere ſeiner Prophetie nie etwas geäußert, ja vielleicht war er in ſeiner vollendeten עֵינָה ſich ſelbſt gar nicht des Beſonderen bewußt und ſetzte Gleiches auch bei andern der Prophetie Gewürdigten voraus. —

B. 4. וַתֹּאמֶר (ſiehe zu Kap. 6, 9). Da die Gottesrede B. 6 als Erwiderung der B. 2 enthaltenen Äußerung ſich dieſer anſchließt und das Subjekt, Moſes, aus ihr vorausſetzt, ſo dürfte dieſer Hinansruf ſogleich auf die Äußerung gefolgt ſein.

B. 6. אִם יִהְיֶה נְבִיאִיכֶם: wäre er, Moſes, euer Prophet, d. h. der Prophet, wie ihr ihn eben ench dachtet. Oder: wäre er ein Prophet euresgleichen, gehörte er als Prophet zu ench. — בְּמִרְאָה, unterſchieden von מִרְאָה (B. 8) מִרְאָה iſt das direkt, unvermittelte Geſehene, בְּמִרְאָה, unterſchieden von מִרְאָה (B. 8) מִרְאָה iſt das direkt, unvermittelte Geſehene, עֵין נִחַד לְמִרְאָה (1. B. M. 2, 9), עֵין נִחַד לְמִרְאָה (1. B. M. 12, 11 u. f.). מִרְאָה iſt das im Refler, im Wiederſchein Geſehene, daher der Spiegel (2. B. M. 38, 8). In zweifacher Beziehung iſt deſſen Prophetie nicht unmittelbar, ſondern ver-

3. Und der Mann Moſe war äußerſt demüthig, mehr als alle Menſchen, welche auf der Erdenfläche leben.

וְהָאִישׁ כִּשְׁה עֵינָיו כִּי אָדָם כִּבְלָה
הָאָדָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה: ׀

hieſten, da ſie ſelber und ſo ja auch die Väter vor ihnen des göttlichen Wortes ge-würdigt worden waren, ohne daß dadurch das eheliche Zuſammenleben hätte Störung er-leiden müſſen. Sie überſahen den Abſtand zwiſchen Moſes Stufe und der ihrigen und wußten nicht, daß als nach Schluß der Sinaiſoffenbarung an das Volk (5. B. M. 5, 27) dieſem mit den Worten: לָמַד לְהֵלֵךְ לְכֶם שׁוּבוּ die Rückkehr ins Familienleben und in die eheliche Gemeinſamkeit geſtattet und geboten wurde, Moſes das Verharren in der Ent-fernung mit den Worten: וְאִתָּךְ פַּה עֹמֵד וְאִתָּךְ אֵלֶיךָ וְגו', zur Pfllicht gemacht war (daſelbſt 28). Daß dieſes der Sinn unſerer Stelle iſt, iſt nach dem ganzen Zu-ſammenhange ganz unzweifelhaft. Unterſtützt dürfte ſich dieſe Erklärung noch durch die Erwägung finden, daß in allen Stellen, in welchen der Ausdruck עַל אִדוּת in ähnlichem Zuſammenhange in der תּוֹרָה vorkommt, er ſtets den leidenden Gegenſtand bezeichnet, deſſen Intereſſe zur Sprache kommt. So 1. B. M. 21, 11: עַל אִדוּת בְּנוֹ; 2. B. M. 18, 8: אִשָּׁה ר' לַפְרָעָה וְגו'; עַל אִדוּת בְּאֵר; עַל אִדוּת יִשְׂרָאֵל. So iſt auch hier die אִשָּׁה כּוֹשִׁיָה nicht der Gegenſtand, über welchen, ſondern in deſſen Intereſſe die Klage geführt wurde. Es bleibt nur noch die Bedeutung deſſes לֵקַח אִשָּׁה הַכּוֹשִׁיָה aus dem Zuſammenhange mit dem unzweifelhaften Sinne der Stelle zu erörtern übrig, und da möchten wir zu glauben wagen, es ſei nicht unmöglich, daß לֵקַח אִשָּׁה כּוֹשִׁיָה eben nichts anderes als ein umſchreibender Ausdruck für: „in getrennter Ehe leben“ ſein möge. Der Ausdruck כּוֹשִׁיָה findet ſich noch einigemal in typiſcher Bedeutung. In הִירְבֹּךְ כּוֹשִׁי עוֹרוֹ (Zirmija 13, 23) bezeichnet es den Schwärzen, den Mohren überhaupt. In כִּנְיֵי כּוֹשִׁיִּים אִתָּם לִי (Amos 9, 7) be-zeichnet es die allerlezten und tieſtſehenden Menſchengeſchlechter unter den Völkern. „Und wäret ihr die Kinder der Regervölker, wäret ihr nicht gleichwohl mein?!“ In כִּנְיֵי כּוֹשִׁיָה, welchen Saule's Handlungsweiſe zu dem an den Tag legte, was von einem jüdiſchen Stamme zu erwarten geweſen wäre. Es war dieſe eine ſolche moralische Entartung, wie es eine phyſiologiſche wäre, wenn von einem jüdiſchen Stamme ein Regler geboren worden wäre. Sollte die geſchlechtliche Verbindung mit einer Mohrin nicht als etwas alſo Widerſtehendes und Unvereinbares betrachtet worden ſein, daß eine Ehe eingegangen ſein, in welcher doch die Gatten ein getrenntes Leben führen, „eine Mohrin geheiratet haben“ genannt werden konnte? Wir können dieſes allerdings nur als Vermutung geben, glauben aber damit nichts Unwahrscheinliches angenommen zu haben, und hätte, wenn wir das Richtige getroffen, damit unſere Stelle ihre natürlichſte Dentung gefunden.

הֵרָא אֵלֶיךָ וְגו'. Dieſe Verdoppelung der beſchränkenden Partikeln ſpricht das völlig Anſchließliche an, in welchem, wie ſie meinten, Moſes ſeine Stellung begriffen haben mußte, daß er ſich zu einem ſolchen Verfahren gegen ſeine Frau hatte veranlaßt glauben können. „Hat denn ſo ganz und gar Gott nur mit Moſes geredet?“ Auch Abraham, Iſaac und Jakob ſind des göttlichen Wortes gewürdigt worden, und haben doch nicht die eheliche Gemeinſchaft mit ihren Frauen aufgegeben! הֵרָא גַם כֵּן דָּבָר, ſind doch wir ſelbſt des göttlichen Wortes gewürdigt worden, ohne daß wir unſer eheliches Zuſammenleben hätten aufgeben müſſen! וַיִּשְׁמַע ר'. Sie thaten die Anſerung nur unter einander, aber Gott hörte ſie.

א. 3. וְהָאִישׁ כִּשְׁה עֵינָיו עֵנָה, im Gebiete geiſtiger Thätigkeit: daß durch ein Wort oder eine Thatſache Veranlaſſte äußern, mit Worten einer Rede oder einer That-

Kap. 12. V. 1. Da sprach Mirjam und Aharon über Moſche in betreff der „Mohrin“, die er geheiratet; denn „eine Mohrin“ hatte er geheiratet.

2. Sie jagten: Hat denn ganz allein nur an Moſche Gott geredet? Hat nicht auch an uns Er geredet? Und es hörte es Gott.

יב 1. וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה
עַל־אֲדֹת הָאִשָּׁה הַכַּשִּׁית אֲשֶׁר לְמֹשֶׁה
כִּי־אִשָּׁה כַּשִּׁית לָקָח:

2. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אֱלֹהִים בְּדַבַּר
יְהוָה הֲלֹא גַם־בָּנוּ דִבֶּר וַיִּשְׁמָע
יְהוָה:

Kap. 12. V. 1 u. 2. והדבר מרים. Diese Verse bieten dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten. Sie berichten, daß Mirjam und Aharon Nachseitiges über Moſes geredet und zwar in Verantwortung אשר לקח, welches ohne weiteres heißen würde: in Verantwortung der äthiopischen Frau, die er geheiratet hatte, כי denn, wurde hinzugefügt, das Faktum an sich wäre wahr, er hatte eine äthiopische Frau geheiratet, אשה כשית לקח. So weit wäre das Verständnis klar, und wäre dann nur nicht sowohl auffallend, daß Mirjam und Aharon sich über dieses Faktum aufgehalten, als daß in der That Moſes eine Äthiopierin geheiratet haben sollte! Wolte man aber in dieser Äthiopierin oder Abessinierin keine andere als die Midjanitin Zippora erblicken, so wäre, abgesehen davon, daß ביש doch nicht identisch mit ברוך ist, ein Zweifaches nicht abzusehen, einmal, was in dieser Heirat Tadelnswertes gewesen, und ferner ist uns das Faktum längst ja bekannt und braucht wahrlich nicht erst noch als ein Novum bestätigt zu werden: כי אשה u. s. w. Allein sofort die uns V. 2 mitgetheilten Worte Mirjams und Aharons lassen ja überhaupt es gar nicht zu, daß die Heirat mit der כשית אשה an sich, möge sie nun gewesen sein, wer sie wolle, Gegenstand der tadelnden Äußerung der Geschwister gewesen sein könne. Offenbar setzen nämlich die Worte: הרק אך במשה דבר ד', das Faktum לקח כשית לקח im engen Zusammenhang zu Moſes Prophetie und zwar ebenso unzweideutig dargestellt, daß Moſes אשה כשית לקח, weil דבר ד', die Geschwister aber in diesem במשה ד' keine Rechtfertigung für אשה לקחה fanden, indem Moſes nicht der einzige war, mit welchem Gott geredet, und alle die andern, Mirjam und Aharon selbst, obgleich auch sie der Prophetie gewürdigt worden, doch darum sich nicht veranlaßt gesehen בישית לקחה! Nun liegt es aber völlig außer dem Bereiche denkbarer Möglichkeit, daß Moſes, daß überhaupt irgend jemand, weil er der Prophetie von Gott gewürdigt worden „deshalb“ eine Äthiopierin geheiratet haben sollte! Ist daher, wie der ganze Zusammenhang nicht anders zuläßt, das Faktum, כי אשה כשית לקח, durch Moſis prophetischen Beruf motiviert, so muß damit etwas anderes ausgedrückt sein, als daß er eine Äthiopierin geheiratet habe! Sehen wir uns im ganzen Bereiche des Gotteswortes nach einer Beziehung ehelicher Verhältnisse zur Prophetie um, so finden wir nur die einzige Stelle 2. V. M. 19, 15, wo das Volk, daß der unvermittelten Vernehmung des göttlichen Wortes gewürdigt werden sollte, als Vorbereitung dazu des ehelichen Umganges mit den Frauen sich zu enthalten hatte, und zwar muß diese Vorbedingung eine so wesentlich von dem Momente geforderte sein, daß sie stillschweigend in der allgemeinen Anordnung וגו' והיו נכונים וגו' (Verse 10 und 11 daselbst) enthalten war. In der That erklärt auch die Überlieferung (כפר) als Gegenstand der tadelnden Äußerung der Geschwister die Entfernung, in welcher sich Moſes von seiner Frau gehalten, זירש בן האשה, ein Umstand, der ihnen erst bei Gelegenheit der Prophetie der berufenen Ältesten bekannt geworden, den sie lediglich im Interesse der Frau für unrecht, weil eben durch Moſes Prophetenberuf nicht geboten

31. Ein Wind aber war von Gott ausgegangen und hob Wachteln vom Meere ab und ließ sie auf das Lager nieder, etwa eine Tagereise diesseits und eine Tagereise jenseits rings um das Lager, und ungefähr zwei Ellen hoch über der Erde.

32. Da stand das Volk diesen ganzen Tag auf und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag, und sie sammelten die Wachteln. Der am wenigsten hatte, hatte zehn Chomer gesammelt, und sie breiteten sie rings um das Lager aus.

33. Noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, bevor es noch verzehrt war, und der Zorn Gottes brach wider das Volk aus, und Gott schlug das Volk mit einer sehr großen Niederlage.

34. Den Namen dieses Ortes nannte er Gräber der Lüsternheit; denn dort hatte man das lüsterne Volk begraben.

35. Von den Gräbern der Lüsternheit zog das Volk nach Chazeroth, und sie waren in Chazeroth.

31. יָרוּחַ נִסְעָה וּבָאתָ יְהוָה הִנֵּינוּ שְׁלוּיִם
 מִן־הַיָּם וּנְפֹשׁ עַל־הַמַּחֲנֶה בְּדֶרֶךְ
 יוֹם כֹּה וּבְדֶרֶךְ יוֹם כֹּה קִבִּיבוֹת
 הַמַּחֲנֶה וּבְאֲמֵתָיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ:
 32. וַיִּקְּם הָעָם כָּל־הַיּוֹם הַהוּא
 וְכָל־לַיְלָה וְכָל־יְמֵי הַמַּחֲרָת
 וַיִּבְחָסְפוּ אֶת־הַשָּׁלוּ הַמִּבְשִׁיעִים אֶסְפָּה
 * עֲשָׂרָה חֹמֵרִים וַיִּשְׂמְחוּ לָהֶם שְׂמוֹת
 קִבִּיבוֹת הַמַּחֲנֶה:

33. הַבָּשָׂר עֵינֵינוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם מְרֹם
 וּבָרַת וְאֵף יְהוָה הָרָחַ בָּעָם וַיִּגַּף יְהוָה
 בָּעָם מַכָּה רַבָּה כְּאֵד:

34. וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא
 קִבְרוֹת הַתְּאֻנָּה כִּי־שָׁם קָבְרוּ אֶת־
 הָעָם הַמְּהֻאָּזִים:

35. מִקִּבְרוֹת הַתְּאֻנָּה נָסְעוּ הָעָם
 חֲצֵרוֹת וַיְהִיו בְּחֲצֵרוֹת: פ

Berkündigung von Moses Tode und Josuas Führerschaft als Inhalt der Prophetieen Eldads und Medads begriffen werden. Es wäre dann der Mund der bescheidensten, aus Bescheidenheit vom zuerkannten einflußreichen Beruf einer Volksleitung zurück, und lieber במחנה, in Mitte des Volkes gebliebenen Männer der Verkündigung der idealsten volkstümlichen Zukunft gewürdigt worden, wo nicht im „אהל“, sondern im „בוחנה“, nicht im „גג כנו“, sondern im „המון“ der Schwerpunkt des sozialen Weltheiltes liegen wird, oder eines Faktums, das, wie der Tod Moses und die Vollendung des nationalen Geschickes unter Josua, die Wahrheit veranschaulicht, daß kein Mensch, nicht einmal ein Moses, sich für unentbehrlich halten oder von seinen Zeitgenossen als unentbehrlich gehalten werden dürfte. Moses stirbt — und das Geschick der Nation geht doch in Erfüllung. —

B. 31. ויגו שלום מן הים. Es scheint, daß Wachteln in einem großen Wanderzuge über's Meer begriffen waren, der Wind, unter ihnen, zwischen ihnen und dem Meere scharf dahin streifend (גז), hob sie ab und warf sie rings um das Lager nieder.

B. 32. ויקם וגו' וגו'. Gier und Mißtrauen in die von Moses gebrachte Zusicherung spricht sich in dieser Hast des Sammelns aus. Es war ihnen ja zugesagt, daß sie einen Monat lang den Genuß des Fleisches haben sollten. Daher vielleicht das הרהר des folgenden Verses.

B. 35. ויהיו בחצרות, leitet wohl zu dem folgenden Ereignis über, indem es die Örtlichkeit angiebt, wo es geschah.

29. Da sprach Mose zu ihm: Eiferst du für mich? Wer gäbe, daß das ganze Volk Gottes Propheten wären, daß Gott seinen Geist auf sie gäbe!

30. Da zog sich Mose ins Lager zurück, er und die Ältesten Israels.

29. וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה תִּקְרָא אֶת־הַ
לְגוֹ וְיָמִי יִתֵּן בְּלִעָם יְהוָה נְבִיאִים
כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם:

שביעי. 30. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶל־הַמִּזְבֵּחַ
הוא וְהַזִּקְנָן יִשְׂרָאֵל:

berufenen Ältesten war ein Anteil am Prophetengeiste nur als Mitteilung von Moses Geist geworden, Eldad und Medad aber traten in eigener, selbständiger Erwählung auf!

В. 29. וְהִמְקִינָא אִתָּהּ לִי, nimmst du dich meines Rechtes an? Hältst du in Eldads und Medads Auftreten mein Recht verletzt, und glaubst mein Recht vertreten zu müssen? (siehe zu Kap. 5, 14).

Dieses Auftreten Eldads und Medads im Momente der Berufung der Ältesten zum ersten Synhedrin und Moses Äußerungen sind von höchster Bedeutsamkeit für alle Nachfolger dieses jüdischen „Ältestenkollegiums“ für alle Zeit. Es ist damit befundet, daß mit der Einsetzung der höchsten geistigen Behörde in Israel kein Monopol des Geistes gestiftet werden sollte, daß die geistige Begabung von Gott durch keinerlei Amt und Beruf bedingt sei und der letzte im Volke ebenso des Anteils am Gottesgeiste gewürdigt werden könne, wie der erste im höchsten Amte. Moses Äußerung bleibt aber für alle zur Lehre und Leitung Berufenen in Israel das ewig vorleuchtende Muster, daß sie als höchstes Ideal ihrer Wirksamkeit das Ziel vor Augen haben sollen: sich überflüssig im Volke zu machen, daß das Volk zu einer solchen geistigen Höhe in allen seinen Schichten gelange, daß es der Lehrer und Leiter nicht mehr bedürfe! Und wohl haben die Nachfolger dieser „Ältesten“ den Geist ihres Moses geerbt, haben es als ihre höchste Aufgabe erkannt: *להרביץ הורה בישראל*, der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes die breiteste Basis im Volke zu bereiten, und haben ihr: *והעמידו הלמידים הרבה*, als erste Maxime für alle geistigen Führer ihres Volkes hinausgegeben. Mit dem „הִמְקִינָא אִתָּהּ לִי!“ hat unser Moses der Scheidewand zwischen „Geistlichkeit“ und „Laien“ im wahren Israel für immer den Boden entzogen. — Sanhedrin 17 a werden verschiedene Meinungen über den Inhalt der von Eldad und Medad gesprochenen Prophetie geäußert. Nach der einen habe sie das bevorstehende Wachtelereignis betroffen. Eine andere giebt deren Inhalt also an: *בישה מה יהושע יבנים ישראל לארץ*, und endlich eine dritte spricht sich dahin aus: *על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאים*, sie hätten von den letzten Gog- und Magogkämpfen prophezeit, die nach Ezechiel und Eucharja die Schlußentwicklung der Geschichte der Zeiten bilden und von denen es Ezechiel 38, 17 heißt: *האחה הוא אשר דברתי בימים*, bist du der, vom dem ich bereits in Tagen der Vorzeit durch meine Diener, die Propheten Israels, gesprochen, welche in jenen Tagen auf Jahre hinaus prophezeiten? In diesen gleichzeitig auf Jahre hinaus prophezeienden Männern wurden Eldad und Medad erblickt. Wir haben an einer anderen Stelle den Gedanken entwickelt, wie in *גוג ומגוג* das *גוג*-Prinzip, das „Giebelprinzip“, das Prinzip der Konzentrierung aller Leitung in der gipfelnden Spitze in seiner äußersten Konsequenz zum Ausdruck gelangt, dem gegenüber daher nach dessen Überwindung die siegreiche Stadt der Menschengestaltung „die Volkstümliche“ genannt wird (Ezech. 39, 16). Ist an diesem Gedanken etwas Wahres, so dürfte es nicht wenig bezeichnend sein, wenn der Hinblick auf diesen fernsten Sieg des Volkstümlichen, über dessen Gog- und Magoggegensatz, oder das Überliegende, die

26. Es blieben aber zwei Männer im Lager zurück, der Name des einen: Eldad, der Name des zweiten: Medad, es kam auch auf sie der Geist nieder, sie waren mit unter den Aufgeschriebenen, waren aber nicht zum Zelte hinausgegangen. Sie redeten Prophetenreden im Lager.

27. Da lief der Knabe und berichtete es Moſche und ſprach: Eldad und Medad reden Prophetenreden im Lager.

28. Da entgegnete Jeſoſchua, Sohn Nun, Moſches Diener von ſeiner Jugend an, und ſprach: Mein Herr Moſche, halte ſie ein!

26. וישארו שני אנשים במחנה
שם האחד אלדד ושם השני מידד
ותגה עליהם הרוח והמה בפהוים
ולא יצאו האלה ויתנבאו במחנה:

27. וירץ הנער ויגיד למשה ויאמר
אלדד ומידד מתנבאים במחנה:

28. וצען יהושע בןנן משרת משה
מבהרו ויאמר אדני משה כלאים:

daher **הנבא** passivisch: zum Gefäß gebraucht werden, durch welches das Gotteswort an die Menschen quillt, bedeutet, Organ des Gotteswortes werden, so heißt: **הנבא** sich zum Quellgefäß, d. i. sich dem Gottesworte als Organ darbieten. Überwiegend bezeichnet die Hithpaelform eine geringe Stufe des prophetischen Wortes, eine Vorstufe, ein Einmaliges (vergl. die Stellen Sam. I. 10, 5. 6. 10 und 19, 23 u. 24). Daher auch: sich zum Organ eines andern, als des Gottesgeistes, zum Organ eigener Erdichtung und Erregung machen, den Geist des Trübſinns aus sich reden lassen (vergl. Jeremias 14, 14; Kön. I. 22, 10 u. 18, 29; Sam. I. 18, 10). Der ernste Ausdruck für die Prophetenrede ist immer die **Nifalform**: **הנבא** — ולא יכפו und nie wieder. Nur in diesem Momente ihrer Erwähnung wurden sie als Mitanteil an dem auf Moſes kommenden Gottesgeiste dessen gewürdigt, als Dokumentierung ihrer Berufung fortan eins zu sein mit Moſes und jedes an Moſes gerichtete Gotteswort als auch an sie zur Ausführung gerichtet zu betrachten.

26. **וישארו וגו'**. Es waren siebenzig Älteste um das Zelt bei Moſes versammelt; wie aus diesem Verse ersichtlich, hätten auch Eldad und Medad mit zum Zelte hinaustreten sollen, sie waren mit unter den hierfür von Moſes Aufgezeichneten, **בבהיבים**. Da im Ganzen jedoch nur siebenzig berufen werden sollten, so darf man annehmen, Moſes habe zweiundsiebenzig, der Parität wegen, sechs aus jedem Stamme hinausbeschieden, um es der Gotteswahl zu überlassen, welche zwei als nichtgewählt, nicht des Gottesgeistes gewürdigt werden würden. Aus Bescheidenheit blieben Eldad und Medad von selbst zurück, indem sie von der Meinung erfüllt waren, unter allen wären sie die am wenigsten der Berufung Würdigen, und eben um dieser Bescheidenheit willen wurden sie, obgleich unterm Volke im Lager verblieben, von dem göttlichen Prophetengeiste ergriffen. So nach einer Auffassung Sanhedrin 17 a. Nach einer andern (dasselbst) habe Moſes unter den zweiundsiebenzig durchs Loſ zwei ausgeschieden, und sie wären die durchs Loſ von der Berufung Ausgeschlossenen gewesen.

28. **מבהרו**, **בהורים**, ebenso gebildet wie **נעורים**, in Prediger 11, 9 u. 12, 1. **בהורות**: die Jugendzeit. **אדני משה כלאים**, Josua erkannte in dem Auftreten Eldads und Medads einen Eingriff in Moſes Autorität, eine Verletzung seiner Prärogative, den

24. Mosee ging hinaus und redete die Worte Gottes zum Volke. Er sammelte dann siebenzig Männer aus den Ältesten des Volkes und stellte sie rings um das Zelt.

25. Da ließ sich Gott in der Wolke hinab und sprach mit ihm und hielt abschattend von dem Geiste, der auf ihn kam, zurück, und gab es auf die siebenzig als Älteste berufenen Männer. Es war, sobald der Geist auf sie niedergekommen war, sprachen sie Prophetenreden, wie nie wieder.

24. ויצא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל-הָעָם אֶת דְּבָרֵי יְהוָה וַיֵּאסֶף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל:

25. וַיֵּרֵד יְהוָה וַיְקַעֵן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיֵּאצֵּל כִּן-הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל-שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵים וַיְהִי בָנִים עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסֹפוּ:

natürlich vorhandener, nur von Gottes Leitung zu seinem Zwecke gefügter Wirkungen, in diesem Zusammenhange mit dieser Ältestenwahl sich begreifen lassen, und sich daraus auch der Umstand erklären, daß sie dem Ereignis voranzugehen hatte, das doch die Befriedigung eines augenblicklichen Bedürfnisses zum Zwecke hatte. Wohl konnten und können alle künftigen זקנים des jüdischen Volkes, so oft sie für das Gotteswort in Zeiten aufzutreten hatten und haben, deren Verhältnisse nach aller menschlichen Berechnung der Verwirklichung des von ihnen zu vertretenden Wortes keinen Voransch zu leisten scheinen, wohl konnten und können sie immer auf diesen ersten Moment der Berufung der ersten jüdischen זקנים zurücksehen und daraus die Zuversicht schöpfen, daß, wenn nur das Wort, das sie vertreten und bringen, wahrhaft Gottes Wort ist, auch ohne daß der Himmel auf Erden niederstiege, sie der unsichtbaren Gottesleitung ruhig vertrauen können, die auch ganz im Bereiche natürlicher Ursächlichkeit, wenngleich der Voransberechnung menschlicher Kurzsichtigkeit entzogen, die Umstände der Verwirklichung ihres Wortes günstig entsprechend herbeizuführen weiß. Das erste Ereignis, dem sie zu assistieren hatten, gab unsern זקנים den Boden der Zuversicht für ihr ganzes zukünftiges Wirken.

B. 24. ויצא משה וגו'. משה ging hinaus, aus der Umschlossenheit der Örtlichkeit, in welcher Gott zu ihm gesprochen hatte, vielleicht des משה, in den öffentlichen Kreis des Volkes. Er trat mitten unter das Volk hin und überbrachte ihm die Verse 18—20 ihm aufgetragenen Worte Gottes, die wohl den denkenden Teil des Volkes hätten zur Bestimmung bringen können.

B. 25. וירד וגו' וידבר אליו, es ist der Inhalt dieses Gotteswortes an Moses in der Schrift nicht mitgeteilt. Sollte es allen künftigen, von diesem Momente datierenden Sanhedrin die Thatsache vergegenwärtigen, daß nicht alles, was Gott zu Moses gesprochen, in der Schrift niedergelegt sei? Sollte ihnen damit das mündlich verbliebene Gotteswort, die השב"ז, als Boden der Wirksamkeit bezeichnet sein, für welche sie in dem Momente berufen wurden? — ויאצל ungewöhnliche Form, als קל von אצל würde es אצל heißen. Die Form ויאצל, die in dem Worte hervortritt, würde auf einen הפעיל von ציל, der Wurzel von רצולה, verwandt mit צלל, dem Begriff der dunkeln Tiefe, hinweisen. Sollte in dieser Form vielleicht die Absicht liegen, den Abstand des den זקנים gewordenen Geistesanteils von dem Moses zu erteilenden Geiste zu vergegenwärtigen? Es war nur eine tiefe Abschattung von seinem Geiste: — ויהנבאו נבא (siehe zu 1. B. M. 20, 7.). Wenn נבא, verwandt mit נבע, das Hervorquellen des göttlichen Wortes und

in dessen Mitte ich mich befinde, und du sagst, Fleisch soll ich ihnen geben, daß sie einen vollen Monat zu essen haben!

22. Sollen Schaf und Rind ihnen geschlachtet werden, daß es ihnen genüge, oder soll man alle Fische des Meeres ihnen sammeln, daß es ihnen genüge?

23. Da sprach Gott zu Mose: Wird Gottes Hand nicht ausreichen? Du wirst sogleich sehen, ob mein Wort dir zutreffen wird oder nicht.

רָגְלֵי הָעָם אֲשֶׁר אֲנִי בְּקִרְבּוֹ וְאֶתֶּה
אֲזַרְתָּ בַּשָּׂר אֶתֶּן לָהֶם וְאָכְלוּ הַדָּשׁ
יָבִיִּים:

22. הֲצֹאֵן וּבָקָר יִשְׁחַט לָהֶם וַיִּצְאָ
לָהֶם אֵם אֶת־כָּל־דְּגַן הַיָּם יֵאָבְדָה
לָהֶם וַיִּצְאָ לָהֶם: פ

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה
יְהוָה הַתְּקַדֵּר עִתָּה הִרְאֵה הִיָּקֶרֶךְ
דְּבָרֵי אִם־לֹא:

wohl glauben, es solle die Bestellung der Ältesten selbst das Mittel zu dieser Befriedigung sein und ihm mit Beihülfe dieser neuen Kollegen die Speisung des Volkes obliegen; er durfte glauben, die Speisung des Volkes sollte das erste Geschäft sein, zu welchem die Siebzigmänner ihre Mitwirkung leihen sollten. Das Dringlichste des Momentes war ja die Befriedigung des Volkes, die von Mose vermehrte Mithülfe gehörte der Zukunft an, und wenn sie nicht selbst mit zur Befriedigung des Momentes gehörte, so wäre zuerst die Speisung und dann die Ältestenwahl zu erwarten gewesen. Es mußte daher Moses voraussetzen, daß die Speisung des Volkes ihm und den Ältesten in dem Bereiche der ihnen natürlich sich anbietenden Möglichkeit liegen sollte, und daher seine staunende Frage: 'יש בואה וגו' — 'יש בואה אתו' — ist nicht die direkte Anführung der Gottesrede, sondern die indirekte Angabe ihres Inhaltes. Du sagtest, ich solle u. s. w. So: אלקים שכבם, Gott sprach in Seinem Heiligtum, ich solle fröhlich werden, solle Sichern verteilen (Ps. 60, 8). — הצאן ודגן — בקר und דגן erfordern שחיטה, dem gegenüber für Fische die bloße אכילה genügt (Chulin 27 b).

B. 23. היפלא מוד' דבר ד' הקצר, es heißt hier nicht, wie 1. B. M. 18, 14, denn Moses hatte richtig erkannt, daß hier keine Wunderthat göttlicher Allmacht bevorstehe, an deren Erfolg er gewiß nicht gezweifelt hätte. Vielmehr hatte er geglaubt, auf das Bereich des natürlich Vorhandenen hingewiesen zu sein, und daher um Aufschluß gebeten. Dem wird entgegnet, daß Gottes Macht ausreicht, selbst aus dem Bereiche des natürlich Vorhandenen das zur Erfüllung seines Wortes Erforderliche herbeizuschaffen. וזיקרך (siehe zu 1. B. M. 24, 12): ob dir mein Wort, obgleich es so gänzlich außer deiner Berechnung liegt, nicht dennoch entgegen kommen werde. Dieses יקרך bezeichnet ganz das bevorstehende Ereignis als ein freilich ganz außer menschlicher Berechnung liegendes, sich gleichwohl durch natürlich vorhandene, nur von Gott zu dem beabsichtigten Zwecke geleitete Ursachen vollziehendes.

Erwägen wir, daß mit der Berufung der siebenzig Ältesten zu Moses Beistand in Leitung der Nation die Institution der Sanhedrin begründet wurde (Sanhedrin 2 a und 16 b), die durch alle kommenden Jahrhunderte der verschiedensten Gottesleistungen ihr Volk führen und in ihm und durch dasselbe das Wort Gottes zur Erfüllung bringen sollten, die somit die Boten des Gotteswortes selbst in Zeiten werden sollten, in welchen Moses längst heimgegangen sein und keine offenbare Wundermacht der Gottesleitung der Verwirklichung seines Wortes zur Seite treten werde: so dürfte der ganze Charakter dieses Ereignisses, seine Unberechenbarkeit selbst für Moses in dem Augenblicke des von ihm an das Volk zu richtenden Wortes, seine Erfüllung im Bereiche

Fleisch zu essen bekommt, denn ihr habet vor Gottes Ehren geweint und gesprochen: wer gäbe uns Fleisch zu essen! denn besser hatten wir es in Mizrajim. So giebt euch denn Gott Fleisch zu essen.

19. Nicht einen Tag werdet ihr zu essen haben, und nicht zwei Tage, nicht fünf Tage, und nicht zehn Tage und nicht zwanzig Tage;

20. bis zu einem vollen Monate, bis es euch aus dem Halse wachsen und euch zum Erbrechen werden wird; weil ihr Gott, der in eurer Mitte weilt, verschmähet habet, und habet vor ihm geweint und gesprochen: warum auch sind wir aus Mizrajim gezogen!

21. Da sprach Moſche: Sechshunderttausend Fußvolk ist das Volk,

לִבְחַרְךָ וְאֶבְלֹתֶם בָּשָׂר כִּי בְּכִיתֶם
בְּאֲזֵנֵי יְהוָה לֵאמֹר מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר
כִּי-טוֹב לָנוּ בְּמִצְרָיִם וְנָתַן יְהוָה
לָכֶם בָּשָׂר וְאֶבְלֹתֶם:

19. לֹא יוֹם אֶתְדָּ תֵאכְלֶנּוּ וְלֹא
יָמִים וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרֵה
יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם:

20. עַד | תֵּדַשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר-
יֵצֵא מֵאֲפֻקַיִם יְהוָה לָכֶם לִזְרֹא יַעַן
כִּרְמַצְתֶּם אֶת-יְהוָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם
וַתִּכְבְּוּ לִפְנֵי לֵאמֹר לָמָּה זֶה יַצֵּאנוּ
מִמִּצְרָיִם:

21. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שְׁשֵׁרְמַת אֶלֶף

ganz allgemein bedeutet, so, daß קָדַשׁ selbst die völlige Hingebung an die größte sittliche Entartung bezeichnet. Es kann daher hier הַהֲרַדְשׁוּ auch nur ganz allgemein: haltet euch bereit, bedeuten. Da jedoch immerhin הַהֲרַדְשׁוּ sonst immer das sich Bereithalten für einen ernstern Moment bedeutet, so dürfte auch hier diesem Ausdruck die Thatsache zu Grunde liegen, daß der endliche Genuß eines uns lange versagten und nur auf unser ungestümes Verlangen von Gott gewährten Gutes, immer ein ernster, bedeutlicher Moment ist. Wie liegt bei Gott das Versagen an dem Mangel seiner Macht oder seines guten Willens. Was Er uns versagt, versagt Er uns zu unserer Heile, und wird es uns dennoch endlich auf unser ungebührliches Drängen gewährt, so mögen wir uns wohl bedenken, ob dieses Gewähren heilvoller als das frühere Versagen sich uns erweisen werde. So auch Raschi: הוֹמִינֵי עֲצֻמָּם לְזוֹרְעֵנוֹת.

W. 19 u. 20. לֹא יוֹם וְגו'. Es wird euch in solcher Fülle werden, daß ihr daran nicht nur euer augenblickliches lüsterne Verlangen stillen, sondern einen ganzen Monat bis zum Überdruſse essen könnt. יֵצֵא מֵאֲפֻקַיִם hyperbolischer Ausdruck der Überfülle. Ihr werdet dessen so voll sein, daß es sich alle möglichen Ausgänge sucht. וְזֹרֵא, da זָרָה fortwerfen bedeutet, vergl. כמו דוּחַ זָרָה הָאֹמֵר לוֹ (Jes. 30, 22), so liegt es nicht fern, daß וְזֹרֵא das Erbrechen bedeute. — אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם. — אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם, die geistige, innige Beziehung zu Gott, die euch in eurer Abgeschlossenheit zu Teil wird und euch eure Entbehrungen, wenn deren welche da sind, mehr als ersetzen sollte, hatte für euch allen Wert verloren, und לִפְנֵי, im Anblick Seiner Gegenwart, die euch wohl eure Erregungenschaft in die Seele rufen durfte, fragtet ihr weinend: לָמָּה זֶה יַצֵּאנוּ וְגו'. לָמָּה זֶה וְגו': wir sehen in der Gegenwart nichts, das unseren Weggang aus Mizrajim motivieren könnte.

W. 21 u. 22. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְגו'. Indem Gott Moſes Klage in der Dringlichkeit des Momentes nur mit dem Auftrage der Ältestenwahl begegnete und daran die Weisung knüpfte, dem Volke zu sagen, es solle morgen Befriedigung finden, durfte er

zurückhalten und auf sie legen. Sie werden dann mit dir an der Last des Volkes tragen und du wirst sie nicht allein zu tragen haben.

18. Und zum Volke sprich: Haltet euch zu morgen bereit, daß ihr dann

עֲלֵי־הֶעָם וְנִשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמִשָּׁא הָעָם
וְלֹא-תִשָּׂא אִתְּךָ לְבַדְּךָ:

18. וְאֶל-הָעָם הָאֵמַר הַתְּקַדְּשׁוּ

Mchsel. Dann: die außerhalb eines Kreises bleibenden Räume (Zef. 41, 9) und Personen (2. B. M. 24, 11; siehe daselbst). Vergleichen wir die Stellen: 1. B. M. 27, 36 הלא לא אצלתי לך ברכה und Pred. 2, 10 לא אצלתי מרהם, in welchen אצל als Zeitwort vorkommt, so bedeutet es offenbar in beiden Stellen nicht: aus dem Bereiche eines Menschen etwas nehmen, das derselbe bereits besessen, sondern: etwas nicht in sein Bereich kommen lassen, etwas von dem zurückhalten (neben ihm, außerhalb seiner lassen), was ihm wohl hätte zukommen können. Und so dürfte es auch hier wohl nicht heißen: ich werde von dem Geiste, der auf dich ist, nehmen und auf sie legen, sondern: ich werde von dem Geiste, der auf dich (indem ich mit dir rede) kommt, zurückhalten und auf sie legen. Indem ich mit dir rede, werde ich von dem Geiste, der sonst auf dich allein kommt, auch auf sie kommen lassen. Damit werden sie geistig Teilhaber deiner Persönlichkeit, gehören in innigster Weise geistig zu dir.

מן הרוח אשר עליך. Das Erteilen des Geistes der Prophetie ist im Ausdruck scharf von jeder anderen von Gott ansehenden Ausstattung mit Geist unterschieden. In Josef ist Gottes Geist (1. B. M. 41, 38), Bezalel hat Gott mit Geist Gottes erfüllt (2. B. M. 31, 3 und 35, 31), Josua war voll des Geistes der Weisheit (5. B. M. 34, 9), Gott pflanzte durch Moses seinen heiligen Geist ins Volk (Zef. 63, 11). Der Geist, der Ezechiel auf seine Füße aufrichtet, kommt in ihn (Ezech. 2, 2 und 3, 24), der Geist Gottes, der Gideon mit Mut rüstete (Richter 6, 34), selbst der, der Secharja den Mut gab, dem Volke mit Vorwürfen wegen seines Abfalls entgegen zu treten (Chron. II. 24, 20), sowie der Geist, der Amasai zum Huldigungsgruß an David trieb (daselbst I. 12, 18), war ein Geist, der sich in sie hüllte (לבו). Jede solche Geistespende war eine Vermehrung, eine Erhöhung des geistigen Innern. Was in Folge solcher besonderen geistigen Begabung und Erregung geschah, ging nicht über das normale Maß menschlicher Fähigkeit hinaus. Es blieb Menschenwort und Menschenthat, getragen und gehoben von besonderer, gottgespenderter, geistiger Begabung und Erregung. Allein der Geist der Prophetie ist kein innerer Vorgang, er kommt auf den Menschen, über den Menschen, ruht auf ihm, so der Geist der Prophetie, der über Saul kam (Sam. I. 10, 6 u. 10), über seine Boten (daselbst 19, 20), über Harja (Chron. II. 15, 1), über Ezechiel (Ezech. 11, 5), auf Jesaias (Zef. 61, 1), auf den Diener Gottes, auf Israel, auf alle Menschen (Zef. 42, 1; 44, 3 und 59, 21, sowie Joel 3, 1), er ist eine Gottesmacht, eine „Hand“ Gottes, ך יר, die über den Menschen kommt (Ezech. 1, 3; 3, 21 und 37, 1 daselbst), es ist Göttliches, dessen Träger, Bringer und Herold der Mensch wird, das von außen, aus der Höhe, an ihn, auf ihn kommt, das ihn über das Niveau des normalen Menschlichen hinaushebt und sein Menschliches zur Staffel des Göttlichen auf Erden macht. Was von ihm gesprochen und vollbracht wird, ist Gottes Wort und Gottes That, und der Mensch ist nur sein Bringer und Vollbringer. So werden auch die Kraftthaten Simons durch den über ihn kommenden Gottesgeist (Richter 14, 6 u. 19 und 15, 14) eben damit als übermenschliche geseichnet.

B. 18. וְאֶל-הָעָם הָאֵמַר הַתְּקַדְּשׁוּ. Wir haben bereits wiederholt zu der Bemerkung Gelegen- heit gehabt, daß קדש in seiner Grundbedeutung ein völliges Bereitsein für einen Zweck

16. Da sprach Gott zu Moſe: Sammle mir ſiebzig Männer von Iſraels Älteſten, die du kennſt, daß ſie die Älteſten des Volkes und ſeine Aufſeher ſind, und nimm ſie hin zu dem Zuſammenkunftsbefimmungszelt und laſſe ſie dort ſich neben dich hinſtellen.

17. Ich werde mich hinablaſſen und werde mit dir dort reden und werde von dem Geiſte, der auf dich kommt,

16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֲסַפֶּה לְךָ שִׁבְעִים אִישׁ כֹּהֲנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם וְקָמְנוּ עִמָּךְ וְקִבְּלוּ אֹתָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהָתַדְבַּרְנוּ עִמָּךְ:

17. וְנִרְדָּתִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁמָּה וְאֶצְלָתִי כִּדְבָרִים אֲשֶׁר יִגְדֹּךָ וְשִׁמְתִי

der Erläuterung der Weiſen 3. St. (ſiehe Raſchi) הִשָּׁש כְּחוֹ שֵׁל מִשָּׁה כְּנֻקְבָה, Moſes drückte das Gefühl ſeiner Schwäche durch das Ausbleiben des männlich rüſtenden Gottesbeſtandes aus.

В. 16. אֲסַפֶּה לְךָ שִׁבְעִים אִישׁ. Wie in den ſpäteren Jahrhunderten des Verfalls das Erſcheinen einer ſo glänzenden Reihe von Männern der Prophetie und der heiligen Begeiſterung beſtudet, wie denn doch mitten im Volke ſich ein großer geiſtig und ſittlich reiner Kreis von Familien erhalten haben müſſe, aus deren Schoß ſolche Männer hervorgehen konnten, ſo iſt dieſe Aufgabe, aus Iſraels Älteſten ſiebzig Männer auszuwählen, die der Begeiſtigung Gottes und des Mitwirkens an der Gottesarbeit im Volke gewürdigt werden ſollen, in einem Momente, der uns ſoeben „הַעֵב“, das Volk, in ſo wenig gehobenem Lichte erblicken läßt, eine Thatſache, die uns doch beſtudet, welche tiefe Wurzel die Erkenntnis und die Hingebung an Gott und an ſeine Abſichten mit Iſrael denn doch bereits in einem großen edlen Kreis mitten in der erſt noch zu gleicher Höhe heran-zuerziehenden Menge geſchlagen haben müſſe.

בִּיָּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. Es waren auch bis jetzt ſchon und von den geſchichtlichen Anfängen des Volkes Iſrael her „זְקֵנִים“, „Älteſte“, in ihm vorhanden und nahmen eine hervorragende, maßgebende Stellung im Volke ein, (ſiehe 2. В. М. 3, 16 und folgendes Kapitel ſowie 3. В. М. 9, 1); ja, wie wir ſogleich hören, hatten ſie bereits eine amtliche Wirkſamkeit, waren שׂוֹטְרֵי, das Pflichtenleben des Volkes überwachende Aufſeher. Aus dieſen Älteſten, die bereits einen aus freiem, natürlichem Vertrauen hervorgegangenen Einfluß im Volke beſaßen, ſomit eine ſolche Vater und Mutter gleiche Stellung zum Volke hatten, deren Mangel Moſes В. 12 für ſich beſtagte, ſollten ſiebzig zur Mitarbeit an Moſes Erziehungsweck am Volke berufen und dieſer Beruf ihnen öffentlich von Gott erteilt werden.

לִי אֲסַפֶּה, nicht אֲסַפֶּה allgemein, nicht אֲסַפֶּה לְךָ zur Befriedigung deines dir perſönlich fühlbar gewordenen Bedürfniffes, ſondern: לִי אֲסַפֶּה, es ſoll damit eine bleibende, für die Verwirklichung meines ewigen Zweckes im Volke für immer beſtimmte Inſtitution begründet werden. Es war dies die Begründung des großen Volksrates, der aus ſiebzig mit deren Präſes, wie hier die ſiebzig Älteſten mit Moſes, beſtehenden Sanhedrin, die für alle Folgezeit ſich nur als die Moſes unter- und beigeordneten Gehülſen zur Ausfühung und Vollendung der durch Moſes überbrachten Aufgabe des Volkes zu be-trachten haben.

В. 17. וְנִרְדָּתִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ וְאֶצְלָתִי. ſeiner Grundbedeutung nach be-zeichnet אֶצְלָתִי das von einem Gegenſtande Freigelassene, von ihm nicht Eingenommene, daher räumlich: neben, den Punkt, wo der von einem Gegenſtande eingenommene Raum aufhört. Daher auch אֶצְלֵי יָדַי, die Stelle, wo der Arm an den Körper grenzt: die

13. Woher mir Fleisch diesem ganzen Volke zu geben! Denn über mich weinen sie und sprechen: Gib uns doch Fleisch, daß wir essen.

14. Nicht ich allein kann dieses ganze Volk tragen; denn mir ist es zu schwer.

15. Und wenn du so dich zurückziehend mir gezeigelt lässest, so lasse mich doch lieber umkommen, wenn ich Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden habe, und laß mich mein Unglück nicht sehen!

13. מִיָּצֵן לִי בָשָׂר לֶתֶת לְכָל־הָעַם הַזֶּה כִּי־וּבְכוּ עָלַי לֵאמֹר הַתְּנֵה־לָּנוּ בָשָׂר וְנֹאכְלָהּ:

14. לֹא־אוּכַל אֲנִי לְבָדִי לְשָׂאת אֶת־כָּל־הָעַם הַזֶּה כִּי כִבֵּד כִּמְנִי:

15. וְאִם־צִבְּקָה אֶת־עֵינֶיךָ לִי הֲרֵגֵנִי וְאִם־כִּי־צָאֵתִי הֵן בְּעֵינֶיךָ וְאֶל־אֶרְצָה בְּרַעְיֹתַי: פ

Wortes, an dem Imponierenden der Persönlichkeit alles fehlt, was zu einem Achtung und Einfluß gewinnenden Auftreten und Wirken in einem Volke gehört.

B. 13. כִּי־אֵין לִי בָשָׂר וגו': Sie wissen sehr wohl, daß sie damit etwas von mir fordern, dessen Befriedigung völlig außer dem Bereiche meiner Macht liegt. Und da bei der völlig zureichenden und Befriedigung gewährenden Nahrung, die sie im Manna genießen, es etwas auch Entbehrliches und Überflüssiges ist, was sie fordern, heißt diese Forderung nichts als skifanierendes Quälen des Mannes, in welchem sie den Leiter ihres Geschickes erblicken, und der, wenn er der rechte gewesen wäre, längst diejenige Achtung und Liebe bei ihnen erworben hätte, welche solche skifanöse Gelüste nicht hätten aufkommen lassen.

Eben weil die Forderung etwas ganz Entbehrliches und Überflüssiges betraf, konnte auch weder das Volk noch Moses erwarten, daß Gott sie auf wundervolle Weise gewähren würde.

B. 14. לֹא אוּכַל גו': ich kann die mir gegebene Aufgabe allein nicht erfüllen. Mir fehlt der erforderliche Einfluß und die Fähigkeit, ihn zu gewinnen. Ich bin nur ein halber Mensch für diese Aufgabe. Ich kann dein Gesetz empfangen, kann dein Gesetz lehren; allein ich kann dir kein Volk für dieses Gesetz heranzubilden, kann nicht die erziehende und bildende Herrschaft über die Gemüter des Volkes üben, die zu einem solchen Ziele führen würde (vergl. 2. B. M. 3, 11).

B. 15. וְאִם כִּכָּה אֶה וגו'. Offenbar bezeichnet hier die weibliche Form אה ein Zurückbleiben der Kraft, und dürfte damit gesagt sein: wenn du so mich meiner, mir sehr wohl bewußten, Schwäche überlassen und ihr nicht durch deine, mich umwandelnd zu rüsten wohl verminderte Kraft zu Hülfe kommen wolltest — es ist dies wohl das לְבָדִי des vorigen Verses — so bitte ich lieber, mich vorzeitig sterben zu lassen, damit ich nicht mein Unglück, d. i. das ganz Versehrte meiner Sendung in der gänzlichen Entartung des Volkes erlebe. So hatte Moses gleich beim Anfang seiner Sendung (2. B. M. 4, 10) erwartet, es würde Gott, sobald Er ihn sendet, ihn auch mit der nötigen Kraft und Macht der Rede rüsten, und glaubte in dem Ausbleiben rüstenden Gottesbeistandes — אִם עִבְרָךְ — umsomehr seine Unfähigkeit und Unwürdigkeit für seine Sendung zu erkennen. Er ahnte freilich nicht, wie eben dieser bleibende Kraftmangel, verbunden mit der עֲנוּה=Größe seines Charakters, das ewige Kreditiv des Göttlichen seiner Sendung bleiben werde. Dies auch vielleicht der Sinn

11. Da sprach Mosche zu Gott: Wozu hast du deinem Diener solch Leid beschieden — und warum habe ich nicht Gewährungswürdigkeit in deinen Augen erlangt — die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen!

12. Habe ich dieses ganze Volk unter dem Herzen getragen, oder habe ich es erzeugt, daß du zu mir sprichst: trage es in deinem Schoße, wie der Wärter den Säugling trägt, hinauf zu dem Lande, das du seinen Vätern zugeschworen!

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לָמָּה הִרְעִיתָ לְעַבְדְּךָ וְלָמָּה לֹא־מִצַּחֲתִי הָיוּ בְּעֵינֶיךָ לְשׁוֹם אֶת־מִצְרָא כָּל־הָעָם הַזֶּה עָלָי:

12. הֲאֵנֹכִי הִרְתִּי אֶת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אֵנֹכִי יִלְדֵתִיהוּ בִּי־תֹאמֶר אֵלַי שְׂאָתוֹ בְּחִיקוֹךָ כְּאִשָּׁר יִשָּׂא הָאִמּוֹן אֶת־הַיֵּלֶק עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיו:

רע. ובעיני משה רע. Moses beurteilte dies als etwas, welches das ganze Verfehlte seiner Sendung an das Volk befundete. Für das höchste Ideal geistiger und sittlicher Menschenvollendung sollte er dies Volk gewinnen, — und das Volk jammert über die Entbehrung von Lauch und Zwiebeln!

B. 11. למָּה הִרְעִיתָ. Meine Mission, der ich mich von vornherein nicht gewachsen fühlte, ist mein Unglück. Ich würde es gerne ertragen, wenn ich daraus irgend ein Heil für andere erwachsen sähe. Allein durch mein Ungeschick geht das Volk zu Grunde und mein Leid ist zwecklos. וְלָמָּה לֹא מִצַּחֲתִי וגו'. Jedem מִצַּחֲתִי ohne א geschrieben ist, dürfte darin ein Anklang an מִצַּח Säugen, mit heftigem Verlangen bis auf den letzten Tropfen trinken, liegen (vergl. Ps. 63, 10 und 75, 9 u. s. w.). Ich habe so dringend um Gewährung der Gnust gebeten, mich nicht mit dieser so hohen Sendung zu betrauen, weil ich eben mich nicht dazu fähig fühlte. Wäre nicht schon dieser Zweifel an der eigenen Befähigung Grund genug gewesen, mir meine Bitte zu gewähren? Gehört nicht zu der Mission einer Volksleitung zu allererst die Zuversicht in sich selber, und war nicht mein Mißtrauen in meine Fähigkeit der Beweis meiner wirklichen Unfähigkeit? Warum hast du mir diese Bitte versagt? — Das בְּעֵינֶיךָ הָיוּ לְשׁוֹם וגו' ist entweder Parenthese, und לְשׁוֹם וגו' schließt sich dem Sinne nach dem הרעת למָּה an, oder das לְשׁוֹם וגו' ist so aufzufassen: warum hast du mich so wenig gewährungswürdig befunden, daß du die Last u. s. w. Vielleicht ist auch לְשׁוֹם וגו' ein besonderer elliptischer Satz: die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen! d. h. wer könnte das begreifen!

B. 12. הֲאֵנֹכִי הִרְתִּי וגו'. bin ich seine Mutter? oder sein Vater, wie 1. B. M. 4, 18 u. 10, 8 ff. Sind Vater und Mutter der Erziehungsaufgabe nicht gewachsen, so ist das allerdings auch ein Unglück für die Eltern, wie für die Kinder. Allein es ist dann das natürliche, mit der Geburt der Kinder Gegebene, gehört, wie so vieles andere, zu den verschiedenen Lebensstellungen, in welchen und für welche Menschen geboren werden, und die eben die ganze Mannigfaltigkeit der zu lösenden einheitlichen Menschenbestimmung bilden, und, was hier nicht wenig in die Waagschale fällt, es sind dann ebenso von vornherein natürliche Beziehungen der Liebe, der Achtung, des Vertrauens der Kinder zu den Eltern gegeben, die das Geschäft der Erziehung wesentlich erleichtern. Allein ich bin nicht ihr natürlicher Erzieher. Du hast mich zu ihrem Erzieher gewählt und hast dir gerade einen Menschen gewählt, dem an der Macht des

7. Und das Man war doch wie Gadjamen, und sein Schein war wie der Anblick des Krystalls!

8. Es streifte das Volk und sammelte, und sie mahlen es auf Mühlen oder stießen es in Mörsern, kochten es im Topfe oder bereiteten es zu Kuchen; und es war sein Geschmack wie der eines Ölkuchens.

9. Fiel nachts der Thau auf das Lager, dann fiel das Man auf ihn.

10. Mosehe hörte das Volk weinen nach seinen Familien, jeden an seines Zeltes Thür. Gottes Zorn erglühete sehr, und in Moses Augen war es schlecht.

7. וְהָמָן כְּבֹרַע־גַּד הָיָא וְעֵינָיו כְּעֵין הַכְּרִיֶּלֶח׃

8. שָׁטְפוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחְנוּ בְּרִחִים אֹז דָּכוּ בְּמֹדָכָה וּבְשֻׁלוֹ בְּפָרוֹר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֻגוֹת וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לֶעֶד הַשֶּׁמֶן׃

9. וּבִרְדַת הַטַּל עָלֶיהָ מָחָה לַיְלָה וַיִּרֶד הַמָּן עָלָיו׃

10. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת־הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפַּחָתָיו אִישׁ לְפִתְחֵי אֹהֶל־וּמִדָּר אָף יְהִיָה כִּי־אָד וּבְעֵינָיו כִּי־שָׂה רָע׃

uns die zur Gesundheit so notwendige Abwechslung in den Nahrungsmitteln: בְּהִי אֵל הַמָּן, das völlige Einertei des uns zur Nahrung gewährten Stoffes macht ihn unerträglich.

W. 7 u. 8. Diefer scheinbar berechtigten Klage gegenüber berichtet der Text Eigentümlichkeiten des Manna, die den Grund dieser Klage darzuthun geeignet sein mögen. Er war כֹּרַע גַּד וְגו', כורע גד וגו', dem Auge schön, dem Auge schön, rund und perlweiß. (siehe 2. B. M. 16, 31) nach Zoma 75 a כמרגלית ולכן כנגידא עגול, rund und perlweiß. Vergleichen wir die Stellen, in welchen sonst noch עין den Eindruck bezeichnet, den die Farbe eines Gegenstandes auf das Auge macht, so scheint dies durchweg bei glänzenden Gegenständen vorzukommen. כעין הקרח הנורא, כעין הרשיש, כעין נחשת קלל (Ezech. 1 u. 10), und wenn nach Maschi Krystall ist, so dürfte damit seine Durchsichtigkeit bezeichnet sein (siehe zu 2. B. M. 16, 14). — שֵׂשׁ הָעָם: nicht ganz mühelos, als Frucht einer Thätigkeit und zwar, wie das שֵׂשׁ, nach verschiedenen Richtungen hin streifend, andeutet, einer Abwechslung bietenden Thätigkeit, erlangten sie das Manna. Dies gehört zur geistigen Würze. וטחנו ברחים u. s. w. fein zermahlen, grob gestoßen, gekocht oder gebacken, gewährte das Manna durch Verschiedenheit der Bereitung hinreichende Abwechslung. — לָשׁר kommt nur noch W. 32, 4 נהפך לשרי vor, wo es die Feuchtigkeit, die Säfte des Körpers bedeutet. Demgemäß scheint es auch hier die Fettigkeit des Ols, die Ölschmelze zu bezeichnen. 2. B. M. 16, 31 wird der Geschmack des Manna beschrieben: כַּצִּפְרִיהַ לְבַשְׂתִּים (siehe daselbst). Hier heißt es nicht: וטעמו וגו', sondern: והיה טעמו וגו', und wäre dies nach לְבַשְׂתִּים Erläuterung daher der Geschmack, den es durch Kochen und Backen erlangte, während jenes seinen Geschmack in rohem Zustande vergegenwärtigt.

W. 9. וּבִרְדַת הַטַּל וגו' (siehe zu 2. B. M. 16, 13 u. 14). Zu diesem allen kam noch hinzu, daß die Art und Weise, in welcher das Manna fiel, die ganz besondere Fürsorge bekundete, in welcher es ihnen gespendet wurde, es somit jeden Tag als זָבַן, als die besonders gewährte Gottespende datag — eine Thatfache, die auch nur wenig geistig gehobenen Menschengemeinern es hätte über alles andere süß und wert machen müssen.

W. 10. לְמִשְׁפַּחָתוֹ: es war kein offener Aufstand, sie sammelten sich nicht zu Hauf, sie weinten und klagten familienweise. Jeder blieb zu Haus. Aber sie standen in ihren Zeltthüren und jammerten, und das Jammern und Klagen war allgemein.

2. Da schrie das Volk zu Mofche; Mofche betete zu Gott und das Feuer verfanf.

3. Den Namen dieses Ortes nannte er Tabera; denn Feuer Gottes war wider sie ausgebrochen.

4. Das Gefindel aber, das sie unter sich aufgenommen hatten, hatte sich zu Lüfternheit aufgestachelt, und da fingen auch Sifraels Söhne wieder an zu weinen und sprachen: Wer gäbe uns doch Fleisch zu essen!

5. Wir gedenten noch der Fische, die wir in Mizrajim umsonst zu essen pflögten, der Gurken und der Melonen, des Lauchs und der Zwiebeln und des Knoblauchs,

6. und jetzt ist unsere Seele dürr, ohne alles; auf nichts, als auf das Man sind unsere Augen gewiesen!

2. וַיִּצְעַק הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַתִּפְגַּע
כִּשְׁפָה אֶל־יְהוָה וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ:

3. וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא תַבֶּרָה
כִּי־בָעֵרָה בָּם אֱשֶׁר יְהוָה:

4. וְהַאֲסַפְסֹף אֲשֶׁר בָּרָבְרוּ הַחַמָּץ
תִּאָוֶה וַיִּשְׁבוּ וַיִּבְכוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמְרוּ מִי נִאֲחֲזֵנוּ בְּעֵד:

5. וַנִּבְרָנוּ אֶת־הַדָּגָה אֲשֶׁר־נֹאכַל
בְּמִצְרַיִם הֵנּוּ אֵת הַקָּשָׁאִים יְאֵת
הַחֲבֻצְמוֹתִים וְאֶת־הַחֲסִידִים וְאֶת־
הַבָּבְלָאִים וְאֶת־הַשִּׁשְׁיָאִים:

6. וַיִּזְחַק נַפְשֵׁנוּ יְבֵשָׁה אֵינָן בָּל
בְּלִבֵּנוּ אֶל־הַמָּן יִיגָנוּ:

B. 2. וַיִּצְעַק הָאֵשׁ: es verfanf da, wo es brannte, und schritt nicht weiter fort.

B. 4. וְהַאֲסַפְסֹף, wie וְהַאֲסַפְסֹף, das ערב רב, das sie aus Ggypten mit sich in ihre Mitte aufgenommen hatten. Die Verdoppelung bezeichnet die häufige Wiederholung der Aufnahme, somit die Menge der Aufgenommenen. Zudem das א dabei quiesziert, ist damit die Nuance der Bedeutung gegeben, daß die Aufnahme eine mehr äußerliche geblieben, die Aufgenommenen eben nicht in das Wesen und die Einheit der sie aufnehmenden nationalen Individualität eingegangen. Es war mehr ein כסף als ein אכף. Israel war ihnen mehr כף, das „Gefäß“ und die „Schwelle“, sie waren äußerlich von ihm umfangen, gingen aber nicht auf und nicht ein in sein innerstes Wesen. הַחָמָץ הַהָאֵה: es war nicht eine durch die äußeren Umstände willenlos bei ihnen geweckte, sondern gerne und willkürlich von ihnen genährte Lüfternheit. וַיִּשְׁבוּ וַיִּבְכוּ גו': das הָאֵה (B. 1) war ja auch ein inneres Weinen, und ist daher das וַיִּשְׁבוּ וַיִּבְכוּ ganz entsprechend. Ist unsere Auffassung des אֶל־יִשְׂרָאֵל (Kap. 10, 36) nicht irrig, so stände auch diese Verleitung des Volkes durch das אֶל־יִשְׂרָאֵל im schroffen Kontraste zu der dort ausgesprochenen idealen und ihrer Verwirklichung entgegenreisenden Bestimmung Israels. Israel in seiner numerischen Winzigkeit sollte und wird einst den geistigen und sittlichen Kern bilden, an welchen sich die Myriaden zu Gott zurückkehrender Völker anschließen werden — und hier verfällt es noch selber dem entzittlichenden Einflusse einer unter ihm weilenden unvorbereiteten fremden Minorität! —

וְאֶת־הַקָּשָׁאִים u. j. w. Wir folgen in der Uebersetzung der herkömmlichen Auffassung dieser Pflanzennamen, ohne dafür eine etymologische Begründung geben zu können.

B. 6. נַפְשֵׁנוּ יְבֵשָׁה: vergl. יבש כהרש כחי (Ps. 22, 16). Es fehlt uns nicht die Nahrung. — Alle im vorigen Verse genannten Pflanzenarten sind nicht gerade nährende Stoffe. Es fehlt uns das Erquickende und Stärkende der Nahrung. Es fehlt

die als nationale Gesamteigenschaft erst am Ziele der Zeiten winkt und jenes durch Israel und sein Gesetz angebahnte Ziel der Zeiten bedingt, deren Mangel aber eben den großen Wendepunkt in Israels Geschichte herbeigeführt, welcher die Stelle, die dieses Moseswort uns geschrieben entgegen trägt, als scheidenden Zwischenraum zwischen zwei Büchern jüdischer Geschichte begreifen läßt.

Und es ist הָרָצוֹן, es ist die Lade des von ihm überbrachten Gesetzes, deren Aufbruch und Einkehr Moses mit der Aufforderung zu Gottes Ausbruch und Gottes Einkehr begrüßte. In den Zügen dieses seines Gesetzes erblickte Moses somit die Züge Gottes auf Erden. Wo dieses Gesetz seine Stätte nicht findet, da ist keine Stätte für die Gottesgegenwart, und wo sich diesem Gesetze die Stätte bereitet, da gestaltet sich eine Stätte für die Gottesgegenwart auf Erden.

Und es erkannte Moses, daß dieses Gesetz von vornherein bei seinem Eintritte auf Erden in weiten Kreisen אֲרִיבִים und כִּישְׁנָאִים zu erwarten habe. Seine Anforderungen des Rechts und der Liebe stehen zu sehr im Gegensatz zu den Diktaten der Gewalt und der Selbstsucht, deren Fluch zwar die Schwachen und Bedürftigen, so lange ihre Schwäche und ihre Bedürftigkeit dauert, fühlen, deren Aufrechthaltung gegen das Gesetz des Rechts und der Liebe sich aber Koalitionen der Machthaber gegenseitig garantieren. Diese bilden die stillschweigend verbündeten אֲרִיבִים des Gesetzes, die seinem Einzuge entgegentretenden Gesamtheitschranken.

Und seine Anforderungen sich selbstherrschender Sittenheiligung stehen zu sehr im Gegensatz zu den Reizen unveredelter Sinnlichkeit, um nicht in der Einzelbrust der unveredelten Massen aller Schichten nicht nur שׂוֹנְאִים, sondern מִשְׂנְאִים, nicht nur Haß, sondern auch Verfolgung zu finden. Und doch erkannte Moses in seinem Gesetze den letzten Sieger auf Erden. Eben weil die weltgeschichtlichen Ein- und Fortzüge seines Gesetzes die ein- und fortschreitenden Züge Gottes in der Gesellschaft und in den Gemütern der Menschheit bedeuten, die Feinde und Hasser seines Gesetzes, die Feinde und Hasser des Gottesreiches auf Erden sind, darum sprach er, wann er die Gotteslade seines Gesetzes aufbrechen sah, die Zuversicht aus, daß dieses Gesetz seinen Rundgang auf Erden vollenden, daß vor seinem einschreitenden Eintritt die Koalition der Feinde zerrieben und der verfolgende Haß in schene Flucht sich verwandeln werde. So auch כַּפְרֵי ד' וַיִּפְצוּ: קוֹמֵה ר' אוֹיְבֵיךָ אֵלֶּה הַמְכַוְּנִים וַיּוֹסֶוּ מִשְׁנְאָיִךְ אֵלֶי הַרוֹדְפִים מִפְּנֵיךְ הֵם נִסִּים וְאֵין אִנּוּ כְּלוֹם לִפְנֵיהֶם וְכֹר' (das מכוננים und רודפים ist aus dem Gegensatz zu וַיִּפְצוּ und וַיּוֹסֶוּ geschlossen, und ist auch שָׂנָא im Plur eine Propaganda des Hasses, ein Gehässigmachen des gehäßigten Gegenstandes).

und wann die Lade des Gesetzes zur Ruhe ging, schaute Moses im Geiste nicht נָהָה, sondern נָהָה, schaute jene Zeit und jenen Kreis, wo das Gesetz nicht mehr in männlich starkem Gegensatz zu dem Menschenverein auf Erden stehen wird, wo es, in seiner ungeschmälerten Männlichkeit, gleichwohl „die Vermählte“, die מְאֻרְסָה der Gesamtheit und des einzelnen, sich getragen fühlen wird von den Menschen in ihrem Gesamt- und Einzelstreben, und das wird die Zeit sein, wo die Tausende Israels in Myriaden verwandelt sein werden, die Zeit, von welcher einer der letzten Nachfolger Moses gesprochen: — וְנִלְווּ גַיִם רַבִּים אֶל ד' בְּיוֹם הַהוּא וְהָיוּ לִי לְעַם וּשְׁבַנְתִּי בַחֹבֶךָ (Sedarja 2, 15). Wenn daher „mild“ die Lade zur Ruhe ging, sprach Moses: „kehre wieder ein, Gott, in die Myriaden der Tausende Israel!“ — רַבְבוֹת אֲלֵפֵי יִשְׂרָאֵל kann nicht wohl heißen: zehntausendmaltausend, oder gar zweimal zehntausendmaltausend. Es hätte dann die kleinere Zahl voranstehen müssen: רַבְבוֹת אֲלֵפֵי רַבְבָּה wie רַבְבָּה אֲלֵפֵי רַבְבָּה (1. B. M. 24, 60). Ohnehin zählte Israel zu Moses Zeiten höchstens 2 1/2 Millionen Seelen, während אֲלֵפֵי יִשְׂרָאֵל zwanzig Millionen wären. Wir glauben daher, darin die Myriaden der Tausende Israels, d. h. die Myriaden erblicken zu dürfen, die sich aus

daß zerstieben deine Feinde und fliehen
deine Haßer vor deinem Angesicht.

36. Und wenn sie mild zu Raste ging,
sprach er: Kehre wieder ein, Gott, in
die Myriaden der Tausende Israels!

וַיֹּאמֶר מִשָּׁה קוּמָה! יְהוָה וַיִּפְצְוּ
אֶת־מֹשֶׁה וַיָּנֹסוּ מִשֵּׂנְאָוֶיךָ כִּפְגַּיֶיךָ:
36. וּבִנְהָה יֹאמֶר שׁוּבָה יְהוָה
בְּרַבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: פ

zu Gott nach der Egelverirrung im 2. B. M. Kap. 34 abgebrochene Entwickelungs-
geschichte des Volkes Israel wieder aufgenommen und weitergeführt wird. Wäre dieses
Volk bereits auf der Höhe gestanden, welche eine Verwirklichung der nummehr am Gottes-
berge vollendeten Gesetzgebung voraussetzt, es hätte der weitere Verlauf seiner Geschichte
einen anderen, einfacheren Inhalt gewonnen. Der Weg vom Gottesberge hätte sofort
ins Gottesland geführt, und eine treue Verwirklichung dieses Gesetzes im Lande hätte
das jüdische Gesetzesheligtum und das jüdische Gesetzsvolk zu einer weithinaus in die
Völkerkreise der Menschheit strahlenden Gottesleuchte erhoben — eine Bestimmung, die
jetzt erst am Ziele der Zeiten winkt, — und wie Israels Geschichte, so wäre auch die
Geschichte der Menschheit eine andere geworden.

Alein das Volk stand noch nicht auf der Höhe seines Berufes; gleich mit dem
folgenden Verse werden wir in die Mitte seines Lagers hinabgeführt und damit eine
Reihe von Verirrungen eingeleitet, die zuletzt das ganze damalige Geschlecht als des Ein-
zugs in das Land des Gesetzes unfähig und unwürdig, den verheißenen bleibenden Besitz
des Landes für die nächsten Jahrhunderte selbst noch weit erst in die Erziehungsgeschichte
Israels zu seinem Berufe hineinreichend (W. 106, 27) erkennen, und selbst für den Antritt
dieses Erziehungslebens im Lande das Aussterben des damaligen und das Heranwachsen
eines neuen Geschlechtes abwarten ließen. Der vorangehende W. 34 bildet daher einen
der bedeutendsten Abschnitte, einen wahren Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. So
sehr, daß dieser W. 34 als Ende eines Buches, das folgende Kap. 11 als Anfang eines
neuen Buches, betrachtet wird, und die beiden dazwischen stehenden Verse 35 und 36
ein neues Buch für sich bilden, und daher auch durch
ספר השוכן בפני עצמו
ספר השוכן סמינייהו מלמעלה ולמטה
eingeklammert sind, also, daß eigentlich nicht fünf Bücher
Moses, sondern in diesem Grunde deren sieben zu zählen sind (Sabbat 115 b u. 116 a
und Sadaqim III).

Versuchen wir, den Inhalt dieser bedeutsamen Verse zu fassen:

Es heißt: וַיֹּאמֶר מִשָּׁה קוּמָה וְגו' und וּבִנְהָה יֹאמֶר שׁוּבָה וְגו', wenn
die Lade aufbrach, forderte sie Moses zum Ausbrechen auf, und wenn sie zur Rast ein-
ging, forderte sie Moses auf, zu rasten — Ausbruch und Rast geschah ja nicht in Folge
von Moses Aufforderung, und doch begleitete Moses beides mit seiner Aufforderung, als
ob das erst noch zu geschehen hätte, was bereits geschah. — Offenbar spricht dies das
höchste, vollste und vollendetste und freudigste Eingehen in den göttlichen Willen aus,
das jede Willensbestimmung Gottes, als wäre es die eigene Willensregung begrüßt, die
höchste Bethätigung jenes Gamaliel'schen: עֲשֵׂה רְצוֹנִי כְרַצוֹנְךָ (Aboth II, 4). Ähnlich
וַיֹּאמֶר מִשָּׁה קוּמָה ד' וּבְהוֹב אֶהְיֶה אֹמֵר עַל פִּי ד' יִסְעוּ וְכו' מִשַּׁל לְמֶלֶךְ ג. ספרי
ו, שאמר לעבדו הנראה שהעמידני בשבול שאני הולך ליהו ירושה לבני
wo darin auch der
völlig zusammenwirkende Einklang der Willensregung Moses mit dem göttlichen Willen
gefunden wird. Dieses völlige selbstlose Ein- und Aufgehen in den göttlichen Willen
ist aber der vollendetste Höchekontrast zu der Stimmungs- und Gesinnungsniedere, auf
welcher Moses zeitgenössisches Geschlecht sich noch befand, wie die sofort zu berichtenden
Ereignisse bekunden, es ist eben jene Höhe geistiger und sittlicher Gottdurchdrungenheit,

33. Sie zogen also vom Berge Gottes einen dreitägigen Weg, und die Lade des Gottesbundes zog ihnen voran einen dreitägigen Weg, ihnen Ruhe zu erspähen.

34. Und die Wolke Gottes war über ihnen am Tage, indem sie aus dem Lager zogen.

35. Es war, wenn die Lade aufbrach, sprach Mose: Stehe auf, Gott,

33. וַיֵּסְעוּ מִהַר יְהוָה דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְאַרְוֹן בְּקִרְיַת יְהוָה נָסַע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מִנוּחָה:

34. וַעֲנַן יְהוָה עָלֵיהֶם וַיֵּצֵא מִן הַלָּהָר וַיֵּבֶן בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל יוֹמָם
35. וַיְהִי בְּנִסְעַת הָאָרֶץ

jüdischen Familien, die *ישבי יבין*, die ihre reichen Gefilde um Jericho vertieften, um in der Wüste Juda sich dem in geistiger Meisterschaft leuchtenden Jaabez als Jünger anzuschließen (Chron. I. 2, 55 und 4, 9 u. 10, sowie Richter 1, 16 3. St.), wie aus dem angeführten Zitat erhellt, waren sie auch *בית רכב*, die Rechabiten, die, der Weisung ihres großen Ahns Nonadab getreu, früh schon das staatliche Verderbniß erkannten und mieden, auf Acker und Land, auf feste Wohnsitze und Weingenuß verzichtend, ein ewiges Nomadenleben gelobten, um sich und ihren Nachkommen Freiheit und Sitteneinheit zu retten, und — sich vielleicht noch bis heute in den Rechabiten der arabischen Wüste erhalten haben, getragen von der göttlichen Verheißung: *לא יכרה איש* (Jirmija 35, 2—19).

Es ist aber diese von Moses an seinen Schwiegervater gerichtete und von Moses niederge schriebene und verewigte Bitte, bei ihnen in der Wüste zu bleiben, um sie mit seiner Terraintunde und Einsicht zu unterstützen, ein Faktum von nicht geringer Bedeutung für eine gerechte und wahrheitsgetreue Würdigung der „Sendung Moses“. Wie der organisierende Rat eben dieses Schwiegervaters (2. B. M. 18, 13—27) für alle Zeiten dokumentiert, wie wenig von organisatorischem Talente, diesem ersten Erfordernis eines staatsbauenden Legislators, Moses inne wohnte, so macht die uns hier bekundete Thatsache alles zu Schanden, was von einer angeblichen Vertrautheit Moses mit den Lokalitäten und Eigentümlichkeiten der Wüste gefabelt wird, um das Göttliche unserer Wüstenwanderung zu dem gemeinen Begriff einer klugen und schlanen menschlichen Führerschaft hinabzustimmen. Der Mann, der zur elementarsten Organisation und zur zweckmäßigen Lagereinrichtung des Rats seines Schwiegervaters bedurfte und beides zu ewigem Gedächtnis in seinem Wolfe niederschrieb, der hat Gesetzgebung und Führung nur als Organ Gottes vollbracht und war am allerweitesten entfernt, sich mit einem Nimbus höherer als menschlicher Einsicht und wunderthätiger Macht zu umgeben.

W. 33 u. 34. ויסעו וגו'. Zudem es nicht heißt: ויסעו שלשה ימים, sondern ארון בריה ד' נסע לפניהם דרך שלשה ימים, so ist damit wohl die Beschwerlichkeit und Anstrengung vergegenwärtigt, die ein solcher dreitägiger Weg verursachte. Allein ויסעו לפניהם דרך שלשה ימים, sie hatten auf diesem ganzen dreitägigen Wege die ihnen voranschreitende und den nächsten entsprechenden Rastort für sie erspähende Lade des Gottesbundes vor Augen, und dieser stete Anblick durfte ihnen wohl die Frische und Heiterkeit einer bewußten Gottesnachfolge erhalten, so wie ויען ד' עליהם, die bei ihrem Ausbruch über ihnen bleibende und mit ihnen ziehende Gotteswolke sie des auf ihrer Wanderung sie stets begleitenden Gottesfanges sicher sein lassen konnte.

W. 35 u. 36. ויהי בנסע הארץ. Wir haben bereits einleitend zu Kap. 8, 1 bemerkt, wie in diesem Abschnitte die mit der Wiedererneuerung des Bundesverhältnisses

29. Mosche aber sprach zu Chobab, Sohn Neuels des Midjaniten, Schwiegervater Mosches: Wir ziehen zu dem Orte hin, von welchem Gott gesprochen: ihn gebe ich euch; gehe doch mit uns, so werden wir dir Gutes erweisen, denn Gott hat Gutes über Israel verheißen.

30. Da sprach er zu ihm: Ich werde nicht mitgehen, vielmehr werde ich zu meinem Lande und meinem Geburtsorte gehen.

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן־רְעִיָאֵל הַמִּדְיָנִי הֲתָן כִּשְׂה נַסְעִים אִנְהֵנו אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֱתוּ לָכֶם לָכֶּה אֲתָנוּ וְהִמְכַנּוּ לָךְ כִּי־יְהוּדָה דָּבָר־טוֹב עַל־יִשְׂרָאֵל:

30. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֶיךָ כִּי אֶם־אֶל־אַרְצִי וְאֶל־קְבוּלֹתַי אֵלֶיךָ:

B. 28. אלה כסעי: so war überhaupt die Aufbruch- und Zugesordnung bei allen ihren ferneren Zügen, ויסעי, und jetzt, nun zogen sie also.

B. 29. ויאמר משה. Richter 4, 11 wird הוֹבב der Schwiegervater Moses, הָתָן, genannt, es bezieht sich daher auch hier das הָתָן מֹשֶׁה wohl nicht auf רְעִיָאֵל, sondern auf הוֹבב, und wenn 2. B. M. 2, 18 רְעִיָאֵל der Vater, אַבִּיהֶן, Zipporas und ihrer Schwestern genannt wird, so ist darunter wohl nur der Großvater zu verstehen, wie אֱלֹהֵי אַבִּי אַבְרָהָם (1. B. M. 32, 10) und in sonstigen Stellen, auf welche Ramban dort hinweist. Als eigentlicher Name erscheint 2. B. M. 3, 1 u. 4, 18 יֵהוּ וְיֵהוּרָה, so ja auch 2. B. M. 18. Nach Ramban (dasselbst) habe Sithro nach seinem Übertritt zum Judentum den Namen הוֹבב erhalten und erscheint daher seitdem unter diesem Namen. Siehe auch כַּפְרֵי zur Stelle. Die Wurzel הוֹבב, im Rabbinischen so häufig Ausdruck der Liebe und Wertschätzung, kommt in הוֹבֵב nur einmal: 5. B. M. 33, 3 vor: אִף הוֹבֵב עִמָּךְ בִּידֶךָ. Verwandt scheint die Wurzel mit dem ebenfalls rabbinisch sehr gebräuchlichen, in הוֹבֵב nur einmal vorkommenden הוֹבֵב, die Schuldpflicht: הוֹבֵב הוֹבֵב, die Zurückgebuug des Pfandes übt er als eine Schuldpflicht (Gen. 18, 7), und es dürfte הוֹבב eine verpflichtende Liebe und eine Liebe aus Pflichtgefühl bedeuten. Dürfte vielleicht die Stelle עִמָּךְ הוֹבֵב sagen: auch wenn du die Völker durch höchste Wohlthat verpflichtest willst, nimmst du keine, Israels, Heilige alle in deine Hand: d. h. indem du den Völkern die höchste Wohlthat erzeigen willst, sind Israels Heilige dazu das Werkzeug in deiner Hand, וְגַם הוֹבֵב לְרַגְלֶיךָ הוֹבֵב, die Völker: werden in sich zu deinen Füßen geführt, indem es, Israel, von deinen Worten ihnen entgegenträgt, — dürfte dies vielleicht der Sinn der Stelle sein: so wäre ja הוֹבב der spezifische Ausdruck für die die Völker zur Gotteserkenntnis und zum Gottesgehorsam durch Israel führende Gotteswaltung, die eben hierin die größte, die Völker verpflichtende Liebesthat übt, und הוֹבֵב (vergl. die Formen: שׂוֹבֵב, שׂוֹבֵב, שׂוֹבֵב, die alle passivischer Bedeutung sind) wäre der durch solche höchste Liebesthat Gott Verpflichtete und sich verpflichtet Fühlende, ein Name, der dem so bewußtvoll vom Heidentum ins Judentum eingetretenen Sithro in hohem Grade gebührte. Welcher Pflichternst sich von Sithro auf seine Nachkommen vererbte und in hervorleuchtendster Weise in ihnen zur Bethätigung kam, werden wir noch unten (Verse 31 und 32) zu bemerken Gelegenheit haben.

כסעים אנהנו: Es geschah also dieser Aufbruch in der Voraussetzung, nunmehr sofort in das Land einzuziehen. Die Gesetzgebung war ja vollendet und stand somit zunächst die Besitzergreifung des Bodens bevor, auf welchem das Gesetz seine volle Wirklichkeit finden sollte.

25. Sodann brach die Fahne des Lagers der Söhne Dan auf, als Nachhut aller Lager nach ihren Heeresgruppen, und sein Heeresoberer: Achieser, Sohn Amischaddais.

26. Und der Heeresoberer des Stammes des Söhne Aſcher: Pagiël, Sohn Othran.

27. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Naſſali: Achira, Sohn Gnan.

28. So waren die Züge der Söhne Israels nach ihren Heeresgruppen; und nun zogen ſie.

25. וַיִּסַּע דָּגַל מִתְּנַחַּה בְּיַד־וֹן אִישׁ־פָּה לְכָל-חַמְתְּהֵנָּה לְצַבְאֹתָם וְעַל-צָבָאוֹ אֲחִישֶׁר בֶּן-עִמִּישַׁדַּי:

26. וְעַל-צָבָא מִטָּה בְּנֵי אֲשֶׁר בַּגַּעֲיָאֵל בֶּן-עֹתְרָן:

27. וְעַל-צָבָא מִטָּה בְּנֵי נַפְתָּלִי אַחִירָע בֶּן-עֵינָן:

28. אֵלֶּה מִסְעֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל לְצַבְאֹתָם וַיִּסְעוּ: ׀

B. 25. מאסף לכל המחנות. Der Wurzel אסף liegt der Begriff zu Grunde: etwas ganz in sich, oder überhaupt zu einem von allem andern gesonderten Zwecke hinnehmen. Es ist, ebenso wie viele andere א"פ, אכל, אבר, א. j. w. (siehe 1. B. M. 31, 37 u. f.) אס: mit vorgeſetztem individualisierendem א: enden, aufhören, um einer einzigen andern Beſtimmung hingegeben zu werden (vergl. zu 1. B. M. 49, 1). Daher heißt אסף ja auch einfach: fortnehmen, ohne Rückſicht auf eine andere Hinwendung des Gegenſtandes, wie: אסף ר' אה הרפתי (1. B. M. 36, 23 und ſonſt). Bei einer ins Feld ziehenden Heeresſäule heißt die voranſchreitende Spitze: ההלוח, wörtlich: der „Detachierte“, es iſt die vom übrigen Truppenkörper losgelöste, vorausgeſandte, „rüſtigſte“ Truppe, die zuerſt ins Treffen kommt und überhaupt überall die erſten Schwierigkeiten zu überwinden hat. Der Schlußteil der Heeresſäule heißt: מאסף, die den Truppenkörper abſchließende, zu einer Einheit bindende und zuſammenhaltende Truppe, die „Nachhut“, eine Bezeichnung, in welcher wohl auch der mit אסף verwandte Begriff des abwehrenden Schutzes ſeinen Ausdruck findet (ſiehe Joſua 6, 9 ff.). Im Jeruſchalmi (Erubin 5, 1) ſind zwei Anſichten über die Zuggeſtalt, in welcher die Lager auf den Zügen ſich gruppieren. Die eine Anſicht giebt ihr die Quadratform, כמין היבה, ganz ſo wie ſie auch lagerten, Juda voran, rechts Reuben, links Dan, Eſrajim im Rücken; denn es heißt: כאשר יחנו כן יסעו (Kap. 2, 17). Die andere Anſicht ſchließt aus unſerem Verſe: מאסף לכל המהנות, daß ſie בקורה, in gerade geſtreckter Linie gezogen, Juda an der Spitze, ihm nachfolgend Reuben, Eſrajim und Dan, welcher letzterer ſomit im wahren Sinne מאסף, die Heeresſäule ſchloß. Allein, wenn wir bedenken, daß nach Kap. 10, 14—21 unbezweifelnd die Keſathiden dem Lager Reuben folgten, damit die dem Lager Juda folgenden Berſoniden und Merariden das מישכן bereits aufgeſchlagen haben konnten, wann die Keſathiden eintrafen, und ebenſo, daß das Lager Dan erſt nach dem Lager Eſrajim ſich in Bewegung ſetzte, wie es hier die Reihenfolge lehrt, und Kap. 2, 31 ausdrücklich heißt: לאחרונה יסעו, ſo kann ſchwerlich die Anſicht כמין היבה der Meinung ſein, daß ſie auch auf ihren Zügen die Form eines geſchloſſenen Quadrats bewahrten; vielmehr dürfte dieſe Anſicht nur die Auffaſſung geben, daß ſie auch in ihren Zügen die Ordnung der Lagerung alſo bewahrten, daß Juda voran, ſodann nicht hinter Juda, ſondern rechts gehalten, Reuben folgte, darauf in gerader Linie mit Juda Eſrajim zog und endlich links gehalten Dan die Züge ſchloß, ſo daß beim Haltmachen zur Lagerkraft jedes Lager in die angeordnete Seitenſtellung eintraf.

Heeresgruppen, und sein Heeresoberer war Nachschon, Sohn Aminadab's.

15. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Siffachar: Nethanel, Sohn Zuars.

16. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Sebulun: Eliab, Sohn Chelons.

17. War dann die Wohnung abgenommen, so brachen die Söhne Gersichons und die Söhne Meraris auf, die Träger der Wohnung.

18. Sodann brach die Fahne des Lagers Reuben nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elizur, Sohn Scheeurs.

19. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Schimeon: Schlumiel, Sohn Zurischaddais.

20. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Gad: Eljaßaf, Sohn Deuels.

21. Es brachen sodann erst die Rehaftiden, die Träger des Heiligthums auf, so daß man die Wohnung aufrichtete, bis sie eintrafen.

22. Sodann brach die Fahne des Lagers Gsrajim nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elischama, Sohn Amihuds.

23. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Menasche: Gamliel, Sohn Pedazurs.

24. Und der Heeresoberer des Stammes der Söhne Binjamin: Abidan, Sohn Widonis.

בָּרָא שֵׁנָה לְצָבָאתָם וְעַל־צָבָאוֹ נַחֲשׁוֹן
בֶּן־עַמִּינָדָב:

15. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי וַיִּשְׁכַּר
נֶתְנָאֵל בֶּן־צוּעַר:

16. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי וְכוּלֹן
אֱלִיאָב בֶּן־חֶלֶן:

17. וְהוֹרֵד הַמִּשְׁכָּן וְנִסְעוּ בְנֵי־
גֵרְשׁוֹן וּבְנֵי מֵרָרִי נְשָׂאֵי הַמִּשְׁכָּן:

18. וְנִסְעָה הַגֹּל מִחֲנֵה רְאוּבֵן לְצָבָאתָם
וְעַל־צָבָאוֹ אֱלִיזוּר בֶּן־שְׁעוּר:

19. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן
שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישָׁדָי:

20. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי־גָד אֱלִיָּאֶפַח
בֶּן־דְּעוּאֵל:

21. וְנִסְעוּ הַקַּהֲתִים נְשָׂאֵי הַמִּקְדָּשׁ
וְהַקִּימוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן עַד־בָּאִם:

22. וְנִסְעָה הַגֹּל מִחֲנֵה בְּנֵי־אֶפְרַיִם
לְצָבָאתָם וְעַל־צָבָאוֹ אֱלִישָׁמַע בֶּן־
עַמִּיהוּד:

23. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה
גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָאזוּר:

24. וְעַל־צָבָא מִטָּה בְּנֵי בִּנְיָמִן
אֲבִידָן בֶּן־וִידוֹנִי:

Fahne zugetheilten drei צבאות von Stämmen zu beziehen, wenn es צבאותיו in bezug auf בני יהודה oder בנה hieß. Der Plural bezieht sich offenbar auf das vorangehende בנה יהודה, und dürfte daher innerhalb der יהודה בני selbst mehrere צבאות voraussetzen lassen.

В. 17. והורד המשכן וגו' und В. 21. ונסעו הקהתים וגו' siehe zu В. 6.

und 13, 9 dürften dies hinlänglich belegen. Und nun gar die Nation als solche, und von dieser ist ja hier die Rede, die unsterbliche, die kein Sterben und kein Verarmen kennt, אין צבור מת ואין צבור עני, und an der Gottesstätte des Gesetzesheiligtums, an deren Schwelle Tod und Trauer zurückbleiben müssen, wo unterm Lichtstrahl der Gottesgegenwart nur שמחה של מוצה, nur die Heiterkeit der Gottesfreunde und des Pflichtbewußtseins vor Gott gedeiht, wo der Gedanke zur Wahrheit wird: שהשמהה במעונו, und jeden der Ruf empfangt: עברו אה ר' בשמחה: da dürfte jeder normale Tag als שמחה zu bezeichnen sein und diese Bezeichnung hier nur im Gegensatz zu dem vorangehenden יום צרה stehen, wo durch die Gottverlassenheit Not und Bedrängnis über die Nation eingebrochen war. Es kann daher sehr wohl die täglichen המימים Opfer begreifen und שבהות mit unter מועדיכם verstanden sein. Ist doch, insbesondere hinsichtlich der speziell den Tag charakterisierenden Opfer, שבה unter dem allgemeinen Begriff מועד mitgefaßt, wie nach Pesachim 77 a der Schlusssatz: 'אלה העשו לר' במועדיכם (4. B. M. 29, 39) alle קרבנות צבור, die קבוע להם זמן, also auch מוספי שבה, in sich begreift (siehe oben zu Kap. 9, 3).

Wenn aber jeder normale, nicht durch besonderes Leid getrübt, durch das Gottesbewußtsein, das ihn in allen seinen Momenten begleitet, ein יום שמחה ist, so ist ja der Tag, der wie der Sabbat diesem Gottesgedanken besonders geweiht ist, der den Gedanken, welcher das Schaffen und Streben aller übrigen Tage begleitend mit dem Hauch der שמחה durchweht, ganz ausschließlich zu seinem Inhalte hat, vorzugsweise und ganz eigentlich als der יום שמחההנו zu begreifen. In welcher Stimmung der Sabbat auch das Menschengemüt treffen mag, in vollen Blütenkönen, im welken Klage-ton, oder sinnend sich die Mängel des Lebens lösend, בגין עלי נבל עלי עשר ועלי נבל עלי רגין בכבוד, der Gedanke, in einer Gotteswelt, mit Gottesgeschöpfen, unter Gottes Schaffen und Wirken zu leben und zu streben, wie ihn der Sabbat weckt, wird immer zu dem Bekenntnis drängen: שמחההני ישמחו במלכותך, oder wie es unser Gebetbuch ausdrückt, ר' בפעלך במעשי ירך ארנן שומרי שבה! Es kann daher auch unter שמחההכס יום speziell der שבה verstanden sein, und המימים wären dann unter מועדיכם mitbegriffen, wie sie ja speziell hinsichtlich der so bedeutungsvollen הטומאה רחיה mit unter den Begriff מועד fallen (siehe oben zu Kap. 9, 3).

Es sagte uns somit das Gesetz: wenn an Tagen heiteren Gottesbewußtseins, in Zeiten besonderer uns zur Vereinigung mit Gott ladender Erinnerungen, an zur Selbstverjüngung uns aufrufenden Tagen, wir diesem Gottesbewußtsein, diesem Hinstreben zu Gott, dieser Selbsterneuerung in עולות der המימים und מוספים und צבור שלמי der עצה den Ausdruck unserer „Gottesnähe“ suchenden Thatenweihe und Lebensfreude geben, sollen wir durch הקיעה mit הצוצרות Gott „anrufen“, auf diese durch die Zeitmomente geweckten Gelübnisse unserer „קרבה אלקי“ suchenden Hingebung herabzuschauen, und uns also zu nahen, wie wir, Seinem Rufe folgend, in Seine Nähe hinstreben. Die הקיעה=הצוצרות bei den קרבנות צבור ist also wiederum der Ruf Israels an Gott, zu uns zu kommen, sie drückt ganz eigentlich den Gedanken: קרבן אנן, und in unserem Hinstreben zu Gott und dem angernsten Sichherablassen Gottes zu uns wird das verwickelt, was alle diese Opfermomente zu מועדים — auch שבהה und המימים sind Opfer=מועדים, siehe oben zu Kap. 9, 3 — zu Momenten der Vereinigung Israels mit seinem Gotte macht.

Nach der Halacha war auch diese הקיעה bei den Opfern nicht einfach, sondern הקיעה הרועה wie beim Hülfesruf des vorigen Verses, und wenn es gleichwohl dort והרעהה und hier והקעהה heißt, so wird nach der Erklärung des רבבן damit dort auf הקיעה, hier auf הרועה der Nachdruck der Bedeutung gelegt. Dort ist es eine von הקיעה eingeleitete und begleitete הרועה, hier sind es הרועה einleitende und

10. Aber an einem Tage eurer Freude und an euren Festzeiten und an den Anfängen eurer Monate blaset ihr mit den Trompeten bei euren Emporopfern und bei euren Friedensmahlopfern und sie werden euch zum Gedächtnis vor eurem Gotte, Ich, Gott, euer Gott.

10. וְכִלְיֹם שִׂמְחַתְכֶם וְכִמְיוֹעֲדֵיכֶם
וּבְרֵאשֵׁי הַדָּשָׁן וְתִקְעֶתֶם בְּתֹחֲלֹת
עַל עֲלֹתֵיכֶם וְעַל וּבְתֵי שְׂלֵמֵיכֶם
וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

in Hinblick auf welches die Erhörung erhofft wird. Wie aber als Signal zum Lageraufbruch die Theraua die Aufforderung enthält, sich mit rüstiger Thätigkeit in Bewegung zu setzen, so ist auch die an Gott in der Not gerichtete Theraua nichts anderes als der Ruf: קוּמָה ה' וַיִּצְוּ אוֹיְבֵיךָ גו'. Es heißt aber nicht einfach: וַיִּזְכְּרֶם גו' וַיִּשְׁעָם גו' וַיִּשְׁעָם גו', sondern וַיִּזְכְּרֶם גו' וַיִּשְׁעָם גו' וַיִּשְׁעָם גו'. Und zwar ist sehr voraus, daß bisher die Nation im Geiste zu dem Führer ruft, also auch diese Thesia nichts als der Aufruf zu Gott, sein Angesicht uns wieder zuzuwenden, nichts als der Fleheruf: זָכְרֵנוּ! Die eine solche Theraua schließende Thesia spräche dann die Bitte aus: Bleibe auch bei uns, nachdem du uns geholfen, verlaßte uns nicht wieder, wandle mit uns!

В. 10. וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם. Aus סוכה 53 b ist ersichtlich, daß täglich beim Morgen- und Abend=המיד, und ebenso zu allen מוספים am Sabbath und י"ט mit den חצוצרות geblasen wurde und wird dort (54 a f.) nur die Frage erörtert, ob, wenn ein Tag kombinierte Festcharaktere trägt und demgemäß mehrere מוספין dargebracht werden, z. B. שבת und ר"ה oder שבת und ר"ה, an welchem drei מוספין für שבת, für ר"ה und für ר"ה zu vollziehen wären, die הקיעות für jedes besondere מוסף zu wiederholen oder die verschiedenen מוספין zusammen nur von einer הקיעה zu begleiten seien, und entscheidet sich die Halacha für das letztere. Schwierig ist es nur, wie demgemäß unser Text zu verstehen sei. Ausdrücklich genannt sind מועדים ראשי הדשים, und außerdem יום שמהחכם. Es ist einerseits die Frage, was mit שמהחכם וימים bezeichnet ist, ein Begriff, der jedenfalls außerhalb der מועדים liegen muß, da er neben denselben genannt wird, andererseits, unter welche der gegebenen Kategorien המיד und שבת zu subsumieren wären. Im ספרי sind zwei Ansichten. Die eine erklärt: וימים שמהחכם אלו שבתות und läßt es unerörtert, unter welcher Bezeichnung dann המידים zu finden wären; die andere versteht unter שמהחכם וימים המידים und läßt es unbefprochen, welche Bezeichnung dann שבתות mit begreifen sollte.

Wir bemerken zuerst, daß שמהה durchaus nicht notwendig eine durch besondere Veranlassung gehobene Stimmung bezeichnen müsse, sondern sehr wohl auch diejenige heitere Stimmung, dasjenige Frohgefühl unseres Inneren bezeichnen könne, die eigentlich den Grundton unseres ganzen Seins bilden sollen. Stellen wie Ps. 90, 14, 4, 8, 97, 11, 100, 2 und 104, 34; Pred. 9, 7, 3, 12, 5, 18 und 11, 9; Prov. 5, 18, 23, 24 u. 25

9. Und wenn ihr in Krieg kommt in eurem Lande gegen den Dränger, der euch drängt, so blaset ihr Thruoth mit den Trompeten, und eurer wird gedacht vor Gott, eurem Gotte, und euch wird geholfen von euren Feinden.

9 וְכִי־תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם
עַל־הַצָּר הַצָּרֵר אֲתֶכֶם וְהִרְעֵתֶם
בְּתִנְצָתָהּ וְנוֹבְרָתָם לִפְנֵי יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם וְנִשְׁעֵתֶם מֵאֹיְבֵיכֶם:

(3. B. M. 1, 5 u. f.) immer bedingt. Dieselben, die im Gesetzheiligtum die symbolischen Handlungen der Hingebung der Nation an das Gesetz, namens des Gesetzes entgegenzunehmen und zu vermitteln hatten, das sind dieselben, durch welche namens des Führers der Nation die Berufung derselben oder ihrer Häupter zu Vernehmung desselben erging, was namens des Gesetzes zu vollbringen war. Hier wie dort waren sie die Herolde des Gesetzes an die Nation, und wenn das Oberhaupt der Nation seinen Ruf durch die **כֹּהֲנִים** ergehen ließ, lag eben darin der Gedanke, daß er nicht kraft seiner Persönlichkeit, sondern kraft seiner Stellung zum Gesetze berief. — **יהו**: außer der im Vorhergehenden bestimmten temporären Verwendung, die nur auf die Zeit der Wanderung in der Wüste beschränkt war, erhalten die **חֲצוֹצְרוֹת** im folgenden eine bleibende Bedeutung für die Zukunft, und auch da sollen sie nur von den **כֹּהֲנִים** gehandhabt werden (siehe zu Verse 9 und 10).

9. **וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה**. Durchaus der gewöhnliche Ausdruck für: in den Krieg ziehen ist: **יָצָא לְמִלְחָמָה**. Selten ist der Ausdruck **בֹּאוּ לְמִלְחָמָה**. Er findet sich namentlich noch: Kap. 32, 6 in Moses Rede an die Söhne Gad und Reuben: **הָאֵחִיכֶם יָבֹאוּ לְמִלְחָמָה**. Während in **יָצָא לְמִלְחָמָה** das rüstige, auch das freiwillige Hinausziehen in den Kampf, das Auffuchen des Kampfes außerhalb des eigenen Gebietes liegt, bezeichnet **בֹּאוּ לְמִלְחָמָה** und mehr noch unser **מִלְחָמָה בָּא** das sich den Gefahren des Kampfes Unterziehen, das in den Kampf Geraten. Der Krieg ist unprovokiert da, und man muß hinein. So daher Moses Frage: **יָבֹאוּ לְמִלְחָמָה יָבֹאוּ הָאֵחִיכֶם** und im Gegensatz dazu: **וְהָאֵחִיכֶם לֹא יָבֹאוּ**! Eure Brüder möchten gewiß ebenso gern wie ihr bereits zur Ruhe gekommen sein. Allein, der Krieg ist eine Notwendigkeit, der Krieg ist da, eure Brüder müssen hinein und ihr wollt euch der Pflicht entziehen?! Auch Kap. 31, 21 **אֲנִישֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים** spricht ja von den **אֵיסוּר**- und **שׁוּמָא**-Folgen, welche ihre Beteiligung an dem Krieg für sie herbeigeführt und die jetzt nach beendigtem Kampfe zu beseitigen waren. Sie waren entstanden, nicht weil sie **יָצָאוּ לְמִלְחָמָה**, sondern weil sie **בָּאוּ לְמִלְחָמָה**, weil sie durch den Kampf zur Verührung von Leichen und Erbentungen von **אֵיסוּר**-Geräten gelangten. Abgesehen davon, daß nach dem **סִפְרֵי** zu B. 5 der Teilnahme an diesem Kampfe, dem als der letzte Akt in Moses Leben voraus bezeichneten, das Gepräge der Unfreiwilligkeit aufgedrückt war (siehe daselbst). Zu unserer Stelle spricht offenbar das **וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה** von dem unprovokierten, unfreiwilligen Verteidigungskampfe. Er ist ja: **בְּאֶרְצְכֶם**. Es ist kein Eroberungskrieg außer Landes, der Feind ist im Lande. Er ist eingebrochen und bedrängt euch in eigenem Lande. Er ist **הַצָּר אֲתֶכֶם**, ihr seid in Not. In dieser Bedrängnis: **וְהִרְעֵתֶם חֲצוֹצְרוֹת**. Der sofort angegebene Zweck dieser **הִרְעָה** mit **חֲצוֹצְרוֹת** und **וְנוֹבְרָתָם**, läßt offenbar in dieser Therna einen au Gott gerichteten Hülfesruf erkennen. Wenn im Vorhergehenden die Töne eine von dem Führer an die Nation ergehende Aufforderung signalisieren, so ist es hier die Nation, welche vermittelst derselben ihren Ruf zu Gott ertönen läßt, und indem es wiederum die **כֹּהֲנִים** sind (siehe zu B. 8), welche diesen Ruf erheben, so ist es eben das Gesetz, dessen Heiligtumsdiener sie sind und welches das Band bildet zwischen der Nation und Gott,

8. Aharon's Söhne, die Priester, sollen mit den Trompeten bläsen; sie bleiben euch zu ewigem Gesetze für eure Nachkommen.

8. וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ
בַתְּרֻמָּוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם
לְדֹרֹתֵיכֶם:

gerade ungebrochene Kluston bestimmt, Verse 5 und 6 für den Lagerausbruch: הרועה, der gebrochene Klarnton, und zwar הרועה והקעה: eingeleitet mit הקיעה, und הרועה יהקיע: ausgeleitet mit הקיעה. Zur Berufung der Volksgemeinde als Einheit, d. i. in ihrer Repräsentanz, „den Fürsten und Häuptern der Tausende Israels“, ward, dem Begriff der Einheit entsprechend, mit einer Trompete geblasen (V. 4). Sollte aber die Volksgemeinde in der Vielheit aller ihrer Glieder erscheinen, so wurde, dem Begriff der Vielheit entsprechend, das Signal mit zwei Trompeten gegeben. Das Zeichen zum geordneten Lagerausbruch war, wie bemerkt: הרועה, welcher הקיעה voranging und הרועה folgte. Da nun הקיעה der Kluston, הרועה der Klarnton ist, so spricht sich die Bedeutung der kombinierten Töne also aus: die erste הקיעה ruft alle zum gebietenden Oberhaupte hin. Würde die הרועה nicht unmittelbar folgen, so wäre die Weisung: sich zum Oberhaupte zu begeben, um dort seine Befehle zu erhalten. Es folgt aber sofort הרועה und erteilt sofort den Befehl, sich und alles in Bewegung zu setzen, das Lager für den Ausbruch abzubringen und bereit zu machen. Die Schluß-קיעה gebietet ihnen, nach Abbruch des Lagers dorthin zu folgen, wohin sie weiter der Befehl des Oberhauptes bescheidet; es dürfte dies der Sinn des הקיעה למסעה sein: sie lassen der הרועה eine קיעה folgen und geben damit die Weisung für ihre Weiterzüge.

Nach dem Wortlaut des Textes (Verse 5 und 6) ward das Ausbruchssignal nur für den Ausbruch des zweiten, des Südlagers, wiederholt, der Ausbruch des West- und des Nordlagers erfolgte aber ohne weiteres Signal. In der That, erwägen wir den V. 14 gegebenen Bericht eines Lagerausbruchs, so war auch nur zu einem Signale für den Ausbruch des ersten und des zweiten Lagers Veranlassung. Während nämlich das erste, das Lager Juda aufbrach, waren, wie daselbst V. 17 und aus Kap. 14, 4 und 15 ersichtlich, zuerst die Heiligtumsgeräte in die vorgeschriebenen Gemäuer gehüllt den Rehatiden zu übergeben und sodann der Abbruch des Tempelzeltes und Vorhofes und deren Aufladen auf die Transportwagen durch die Gerjoniden und Merariden zu vollziehen. Es war wesentlich, daß dieser Tempelab- und Ausbruch vollendet war und sich die Gerjoniden und Merariden dem Lager Juda nachfolgend angeschlossen hatten, bevor sich das zweite Lager in Bewegung setzte und diesem die bereits seit dem Ausbruch des ersten Lagers mit den Heiligtumsgeräten bereit stehenden Rehatiden sich nachfolgend angeschlossen, damit, wie es V. 21 ausdrücklich heißt, bei der Lagerrast, vor Eintreffen der Rehatiden, die Gerjoniden und Merariden bereits zur Rast gekommen waren und das Tempelzelt und den Vorhof zur Aufnahme der anlangenden Heiligtumsgeräte aufgerichtet und bereit gestellt hatten. Es war also wesentlich, daß das zweite Lager sich nicht früher in Bewegung setzte, bevor der Tempelab- und Ausbruch vollendet war und hatte dieses daher das zweite Signal abzuwarten. Die übrigen Lager, die bis dahin schon völlig zum Ausbruch bereit standen, folgten dann von selbst. Nach dem כפרי erfolgte jedoch noch ein drittes Signal zum Ausbruch der beiden letzten Lager und wäre dies mit dem הקיעה למסעה הרועה angeordnet. Nach einer andern daselbst gegebenen Ansicht wurde aber zum Ausbruch eines jeden der vier Lager das Signal mit der Trompete gegeben.

V. 8. ובני אהרן הכהנים. Es erscheint in hohem Grade bezeichnend, daß das הוצרות=Signal durch die כהנים, und zwar, nach ר"ע im כפרי durch הכהנים המימים, durch בני אהרן הכהנים zu geschehen hatte, wie der Ausdruck הכהנים

3. Bläst man mit ihnen, so wird die ganze Gemeinde zu dir hin beschieden, zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes.

4. Wenn man aber mit einer bläst, so werden zu dir die Fürsten beschieden, die Häupter der Tausende Israels.

5. Und blaset ihr eine Therua, so brechen die Lager auf, die ostwärts lagern.

6. Und blaset ihr zum zweitenmale eine Therua, so brechen die Lager auf, die südwärts lagern; Therua bläst man zu ihren Aufbrüchen.

7. Bei Versammlung der Gemeindeversammlung blaset ihr, aber blaset keine Therua.

3. וְהִקְעוּ בָהֶן וַיִּנְעְדוּ אֵלֶיךָ כָּל־
הַעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

4. וְאִם־בְּאַחַת יִתְקְעוּ וַיִּנְעְדוּ אֵלֶיךָ
הַנְּשִׂיאוֹת רָאשֵׁי אֲלָפֵי וַיִּשְׂרְאֵל:

5. וְהִתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וַנִּסְעוּ הַמַּחֲנֹת
הַחַיִּים קִדְמָה:

6. וְהִתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שְׁנִית וַנִּסְעוּ
הַמַּחֲנֹת קַחֲנִים תִּיכְנֶנָּה תְּרוּעָה
וְהִקְעוּ לְמִסְעֵיהֶם:

7. וּבְהִתְקַחֵל אֶת־הַתְּהִל תִּתְקְעוּ
וְלֹא תִרְעִי:

im Bewußtsein gehalten sein. Das כמשה עוד נביא עור בישראל fand seinen sprechendsten Ausdruck darin. Die Trompeten, welche Häupter und Volk zu Moses gerufen hatte, durften nach Moses Tode für keinen andern an den Mund gesetzt werden. — וְהִתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וַנִּסְעוּ הַמַּחֲנֹת קַחֲנִים תִּיכְנֶנָּה תְּרוּעָה וְהִקְעוּ לְמִסְעֵיהֶם. וְהִתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וַנִּסְעוּ הַמַּחֲנֹת קַחֲנִים תִּיכְנֶנָּה תְּרוּעָה וְהִקְעוּ לְמִסְעֵיהֶם hat verbale Bedeutung: zum Aufbrechen lassen, daher המהנה. אה המהנה. So ששהה מוזהר העדה ומסיע את המהנה: ספרי.

W. 3—7. וְהִקְעוּ גו'. Aus W. 7 ist ersichtlich, daß mit הקע ein anderer Ton als mit הקיע bezeichnet sei, und wenn es nun W. 5 und nicht והרעות, והרעות, analog dem הריעו des W. 7 heißt, so kann damit nichts anderes, als eine Verbindung beider Töne, die Einleitung der תרועה durch eine הקיעה bestimmt sein, demgemäß dann וְהִקְעוּ לְמִסְעֵיהֶם das Schließen der תרועה durch eine הקיעה anordnete. In der That entspricht diesem auch die Halacha (R. S. 34a). הקע heißt ursprünglich: einschlagen, einen Nagel in die Wand, einen Pflock oder Pfahl in den Boden, oder: die Hand des Versprechenden in die Hand des das Versprechen Empfangenden. Letzteres ist symbolisch das energievollste, völlige Hingeben des Thatvermittelnden, oder vielmehr, da es gewöhnlich כה הקע und nicht יד heißt, des Besitzfassenden in die Macht des andern. Die Hand des Versprechenden wird damit dem andern dienstbar. Es wird dabei so sehr die Hand als Ausdruck der thatschaffenden oder vielmehr besitzenden Persönlichkeit begriffen, daß es auch rein reflexiv הרהקע: sich einschlagen (Job 17, 4) gebraucht wird. Daher (Prov. 6, 3) von dem, der einem andern einen Handschlag gegeben: ככה רעך. Auf die Musik übertragen, bezeichnet er das kraftvolle und anhaltende Hineinstoßen einer Luftsäule in ein Blasinstrument, oder den dadurch hervorgebrachten stark und anhaltend ins Ohr dringenden Ton, פשוטה, der gerade, anhaltende, ungebrochene Ton eines Blasinstrumentis. — רעע und רוע, brechen, הרעם בשבט, ברזל (Ps. 2, 9), bezeichnet in der Musik den gebrochenen, zitternden, aus vielen kleinen Stößen bestehenden Ton: תרועה. W. 2 wird als nächster Zweck der הוצרה angegeben: Berufung der Gemeinde und Anspruch des Lagers zu signalisieren, und ist Verse 3, 4 und 7 als Signal für die Berufung: הקיעה, der

23. Nach Gottes Ausspruch lagerten sie und nach Gottes Ausspruch zogen sie; das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene beachteten sie, nach Gottes Ausspruch durch Mosche.

Kap. 10. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Mache dir zwei silberne Trompeten, aus einem Stück gehämmert sollst du sie machen, und sie sollen dir dienen zur Berufung der Gemeinde und die Lager aufbrechen zu lassen.

23. עֲלֵפוּ יְהוָה יִחַנּוּ וְעֲלֵפוּ יְהוָה
וַיִּסְעוּ אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ יְהוָה שָׁמְרוּ עַל־
כֵּן יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה: פ

1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. עֲשֵׂה לָךְ שְׁתֵּי תְּרוּמֹת כֶּסֶף
מִחֹשֶׁה תַעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לָךְ לְמִקְרָא
הַקָּהָל וּלְפִסֵּעַ אֶת־הַמַּחֲנֵה:

vieler Jahrhunderte der Zukunft vor allem andern bedürfen sollte, und die das Prophetenwort: *אם יתהמה הבה לו* (Habakuk 2, 3) so bezeichnend wiedergiebt.

V. 23. על פי ד' ביד משה. Ihre Lagerungen und Wanderungen geschahen nach dem durch die Wolke angekündigten Ausspruch Gottes, aber durch Moses Vermittelung. Moses hatte die jedesmalige Aufforderung zur Befolgung des durch die Wolke ergangenen Gottesanspruchs an das Volk ergehen zu lassen, wie sogleich im folgenden des näheren angedeutet wird.

Kap. 10. V. 2. הַצֹּצְרוֹת. Die Wurzel ist offenbar: הִצַּר mit verdoppeltem zweiten Wurzelbuchstaben, statt eines Dagesch forte: הִצִּירָה. So Chron. II, 5, 13 מִהֲצָרִים לְמִהֲצָרִים für מִהֲצָרִים. Wie aus unsern Bemerkungen zu 1. V. M. 2, 18 und 2. V. M. 27, 9 erhellt, ist הִצַּר die einem Hauptmittelpunkt sich anschließende Umgebung, ein umkreisendes Zubehör, also „Hof“ in seiner eigentlichen Bedeutung. הִצַּר würde also heißen: einen Hof um sich bilden. Auf Instrumentaltöne übertragen wäre הִצַּר: ein Signal ertönen lassen, und הַצֹּצְרוֹת ist das Signalinstrument, die Trompete. Ein jedes Signal ruft nämlich alle die, an welche es gerichtet ist, entweder in Wirklichkeit oder mit dem aufmerkenden Geiste zu dem hin, von welchem es ausgeht, es macht also diesen zum Mittelpunkt eines ihm sich anfügenden Kreises, es ist ein hofbildendes Zeichen, sein Instrument ist: הַצֹּצְרוֹת, das „hofbildende“, in den Hof rufende Instrument. — שְׁתֵּי הַצֹּצְרוֹת וּכְנֹי, wie überall, wo nur zwei Objekte angeordnet werden und die Zweifzahl neben dem Plural genannt ist, die völlige Gleichheit derselben gefordert wird (siehe 3. V. M. 16, 7). V. 34, 4 wird bestimmt, daß mit einer Trompete das Signal zur Berufung der Repräsentanten der Volksgemeinde, der Häupter der Tausende als Nationaleinheit, mit zweien aber der Nation in ihrer Vielheit gegeben werde. Aus doppelten Gründen dürfte daher die völlige Gleichheit beider Signalinstrumente gefordert sein: die Häupter und das Volk in ganz gleicher Würde und die Vielheit der Nation in völliger Gleichheit aller ihrer Glieder zu zeigen. — כֶּסֶף: Silber ist das edle הִצַּר-Metall (siehe 2. V. M. S. 390). — מִחֹשֶׁה: aus einem Stück gehämmert, die Einheit und Gleichheit des Rufenden und des Gerufenen vergegenwärtigen. Doch ist עֲשֵׂה לָךְ bei הַצֹּצְרוֹת nicht כַּעֲבֹד (Menachoth 28 a). — כָּל עֲשֵׂה לָךְ וְהָיוּ לָךְ, daselbst. Alle durch Moses angefertigten Geräte durften auch nach seinem Tode gebraucht werden, nur nicht die הַצֹּצְרוֹת, daher das wiederholte לָךְ. Wohl dürfte damit der spezifische Unterschied zwischen Moses und allen seinen Nachfolgern eben diesen seinen Nachfolgern

21. Es kam auch vor, daß die Wolke von Abend zu Morgen blieb, und es erhob sich die Wolke am Morgen und sie zogen; oder an einem Tage und nachts, und es erhob sich die Wolke und sie zogen.

22. Oder zwei Tage oder einen Monat oder ein Jahr: wenn die Wolke lange über der Wohnung weilte und auf ihr ruhte, lagerten Israels Söhne und zogen nicht weiter; wenn sie sich erhob, zogen sie.

21. וַיֵּשׁ אֲשֶׁר יְהִיֶה הָעֶנָן בְּעֶרְבַת
עַד-בֹּקֶר וְנִעְלָה הָעֶנָן בִּבְקֶרֶת וְנִסְעוּ
אָו יוֹמִים וְלַיְלָה וְנִעְלָה הָעֶנָן וְנִסְעוּ:

22. אָו-יָמִים אָו-חֹדֶשׁ אָו-יָמִים
בְּהָאָרֶץ הָעֶנָן עַל-הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן
עָרְו יָחַד בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסְעוּ
וּבַהֲעֶרְוָה יִסְעוּ:

Rast, bald eine Rast von nur wenigen Tagen. Bald nur die Rast von einer Nacht, von einem Tage und einer Nacht; oder von zwei Tagen, einem Monat, ein Jahr lang, und, wie רמב"ן bemerkt, da nichts in vorhinein die beabsichtigte Rastdauer wissen ließ, mußten sie, so oft die Wolke das Zeichen zur Rast erteilte, sich völlig zum Lager einrichten, um dann vielleicht nach wenigen Stunden wieder alles ab- und aufzubrechen und dem Weiterzuge der Wolke zu folgen. Das ist die Schule der Wandererschaft durch die Wüste, in welcher wir für alle Zeit die hingebungs- und vertrauensvolle Nachfolge Gottes gelernt haben sollen, die, wie unbegreiflich ihr auch die Gottesführungen erscheinen, die bald kaum Liebgewonnenes wieder zu verlassen, bald in unwillkommenster Stellung geduldig auszuhalten uns anferlegen, doch mit immer frischem heiterem Mute alles umfaßt und alles löst, was Gott gebietet, unter dem Stab der Gottesführung sich immer glücklich fühlt, durch die bewährte Gehorjamsstreue selber beglückt und immer bereit ist, Gott ihren Lebensplan anheimzustellen, und selbst zu ganz unbekanntem Zielen hin, auf ganz unbegriffenen Wegen mit ebenso ausdauernder Geduld, wie mit nimmer zu trübendem Wandermute Seiner Führung zu folgen. —

Sehen wir aber diesen, Verse 17—22 gegebenen Bericht über die Übungsproben genauer an, mit welchen Gott sich das Volk Seiner Führung für alle Zukunft erziehen wollte, so ist es nicht sowohl die Anstrengung langer Wanderungen, als das geduldige Ausdauern in langer Rast, welches als Prüfungsaufgabe hervorgehoben scheint. Von den Wanderungen und ihrer Dauer wird nichts erwähnt, wohl aber sehr entschieden und wiederholt von dem Ausdauern in langer Ruhe. Gleich V. 17 heißt es: וַאֲהַרִי כִן יִסְעוּ, daß erst nachher und nicht früher aufgebrochen wurde, als die Wolke sich erhob, und V. 18, nachdem bereits gesagt ist: וְגַם יִסְעוּ וְעַל פִּי ד' יִהְיֶה, wird nochmals wiederholt: וְגַם יִסְעוּ וְגַם יִסְעוּ וְגַם יִסְעוּ, daß nicht aufbrechen, wenn auch die Wolke viele Tage lang ruhte, als שְׂמִירָה בְּשִׁמְרָה ד', als besonderes Beachten des göttlichen Gebotes, als besonderer Beweis des Gehorjams bezeichnet. Offenbar wird also auf die Übung ausdauernder Geduld der besondere Nachdruck gelegt. Es ist dies umsomehr erklärlich, wenn man die Unwirtlichkeit der Wüste und insbesondere bedenkt, daß dem Volke ja das volle Bewußtsein darüber war, daß die Wüste nicht das Ziel seiner Wanderung, sondern dieses Ziel außerhalb derselben lag, und jedes Verweilen an einem Orte in der Wüste, vor allem vor der verhängnisvollen Bestimmung einer vierzigjährigen Wanderung, nur von dem verheißenen Ziele fern hielt. Es war dies die Übung in jener Tugend der ruhigen und heiteren Ergebung und vertrauensvoll ausdauernden Geduld, derer das Volk der Gottesführungen auf seinen Galuthwanderungen durch die „Wüste der Völker“, wie der Prophet sie nennt, während so

16. So war es stets, die Wolke bedeckte sie; und ein Feuerchein nachts.

17. Und je wie sich die Wolke von dem Zelt erhob, erst dann brachen Israels Söhne auf; und da, wo die Wolke sich niederließ, dort nahmen Israels Söhne Lager.

18. Nach Gottes Ausspruch zogen Israels Söhne und nach Gottes Ausspruch lagerten sie; so lange die Wolke auf der Wohnung ruhte, lagerten sie.

19. Auch wann die Wolke viele Tage lang auf der Wohnung weilte, beachteten Israels Söhne das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene und zogen nicht weiter.

20. Es kam auch vor, daß die Wolke nur wenige Tage auf der Wohnung blieb; nach Gottes Ausspruch lagerten sie, und nach Gottes Ausspruch zogen sie.

16. בְּנֵי יִהְיֶה תָמִיד הָעֲנָן יִכְסֶּנּוּ
וּמִרְאֵה-אֵשׁ לַלַּיְלָה:

17. וּלְכִי הַעֲלוֹת הָעֲנָן מֵעַל הָאֹהֶל
וְאַחֲרֵי כֵן יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וּבְמִקוֹם
אֲשֶׁר יִשְׁבּוּ-שָׁם הָעֲנָן שָׁם יַחֲנוּ בְנֵי
יִשְׂרָאֵל:

18. עַל-כֵּי יִהְיֶה יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל
וְעַל-כֵּי יִהְיֶה יַחֲנוּ כָּל-יְמֵי אֲשֶׁר
יִשְׁבּוּ הָעֲנָן עַל-הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ:

19. וּבְהִיאָרֶיךָ הָעֲנָן עַל-הַמִּשְׁכָּן
יָכִים רַבִּים וְשָׁמְרוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-
מִשְׁבְּרֹת יְהוָה וְלֹא יִסְעוּ:

20. וְגַם אֲשֶׁר יִהְיֶה הָעֲנָן יָכִים
מִסְּפָר עַל-הַמִּשְׁכָּן עַל-כֵּי יִהְיֶה יַחֲנוּ
וְעַל-כֵּי יִהְיֶה יִסְעוּ:

Israel in die Gottesführung eintreten und sich ihrer würdig machen ließ, und das ist der Gedanke, der mit jedem wiederkehrenden Pessach als zu eruenendes Gelöbniß an Israel in allen seinen Gliedern herantritt. Alle Familien Israels, mit ihren Pessachlämmern zu Gott hinstehend, sprechen aber nichts anderes aus, als כי יהנו ועל פי ר' יהנו ועל פי ר' יסעו, daß sie nur nach Gottes Ausspruch lagern und nach Gottes Ausspruch ziehen, daß sie da ihre Stätte finden wollen, wo Gott sie ihnen anweist, dorthin aufbrechen wollen, wohin Gottes Mund sie ruft. Wie sie diese hingebungsvolle Nachfolge Gottes zu lernen und zu bethätigen hatten, das wird eben hier in dem Folgenden gezeigt.

כימים הקים, sofort, als das Heiligtum errichtet war, ließ sich die Wolke, durch welche Gott seine leitende Gegenwart im Volke ankündigte (2. B. M. 13, 21 u. 22), darauf nieder und bezugte eben damit das מישכן als die Gottesstätte, um welche das Volk, als um den gemeinsamen Mittelpunkt, sich gelagert zu halten hatte. — לאהל העדות. Kap. 17, 22 u. 23 bezeichnet אהל העדות den Raum des Allerheiligsten, in welchem der ארון העדות stand. 1. B. M. 49, 13 bezeichnet ל' die örtliche Richtung einer Stellung, so dürfte auch hier לאהל העדות die örtliche Richtung des ככה angeben: die Wolke bedeckte die Wohnung der Zeugnisstätte zu, sie ruhte mit ihrer Basis auf dem אהל העדות, dem westlichen Teile der Wohnung und befandete damit, daß eben die הורה es ist, deren Gegenwart im Volke die Gottesgegenwart bedingt.

WM. 16—23. Es war aber die Wolke der Hirtenstab, vermittelt dessen Gott, der אהל העדות, dem Volke seiner Führung seinen Willen kund that, wo und wann sie lagern, wann und wohin sie aufbrechen sollten. Und, wird hier geschildert, gar unberechenbar war für die Geführten der Wille und die Absicht dieser Führung. Bald eine lange

14. Und wenn jemand aus der Fremde bei euch eingetreten sein wird, so hat er Gott das Pessachopfer zu vollziehen, nach dem Gesetze des Pessachopfers und nach der darauf begüglichen Vorschrift, also hat er es zu vollziehen. Ein Gesetz soll euch sein für den aus der Fremde Eingetretenen und den Eingeborenen des Landes.

15. Und am Tage der Aufrichtung der Wohnung bedeckte die Wolke die Wohnung, dem Zelte des Zeugnißes zu, und am Abend war über der Wohnung wie ein Feuerchein bis Morgens.

14. וְכִי־יָגִיד אִתְּכֶם גֵּר וְיִשָּׂה פֶסַח לַיהוָה פְּתַח הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּחוֹ בֵּן יִשָּׂה חֻקָּה אֶחָת יִהְיֶה לָּכֶם וְלִגֵּר וְלְאִזְרָח הָאָרֶץ: ׀

15. רביעי. וּבַיּוֹם הַקִּיּוֹם אֶת־הַמִּשְׁכָּן כִּפְתָה הַגִּזְיוֹן אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאַהֲלֵה הַיְגֻדָּה וּבְעֶרְבִי יִהְיֶה עַל־הַמִּשְׁכָּן כְּמִרְאֵהוּ אֵשׁ עַד־בֹּקֶר:

Obgleich aber nach der rezipierten Auffassung פסח שני eine besondere Festinstitution ist, רגל בפני עצמו, so ist gleichwohl ihm sein subsidiarischer und durch das eigentliche פסח bedingter Charakter ausgedrückt. Es ist, wie bereits bemerkt, überhaupt nur für יחידים, für einzelne, die sich damit nachträglich dem von der Nation zur Zeit begangenen, von ihnen verjämten Nationalopfer anschließen, פסח שני, איש נדחה ואין צבור נדחה לפסח שני, und es kann פסח שני von einzelnen nur dann begangen werden, wenn das פסח ראשון vom צבור zur Zeit בטהרה vollzogen worden war. War aber צבור durch andere, nicht vor פסח zurückstehende טומאה an der Darbringung im ניסן verhindert, oder hatten sie es כטומאה vollzogen, so ist פסח שני für יחידים nicht statthaft, פסח שני אינן השלומין לפסח, הכא בטומאה (Pessachim 80 a).

W. 14. וְכִי יגור וגו' (siehe zu 2. B. M. 12, 48). Diese Gleichheit des גר selbst hinsichtlich des Pessachopfers, die hier wiederholt zum Ausdruck kommt, kann als Basis seiner völligen Rechtsgleichheit vor dem Gesetze überhaupt betrachtet werden; wird doch eben durch diese seine Begehung des Pessachopfers die ganze jüdische Vergangenheit auch die seine, und, wie wir dies dort motiviert, wird damit jeder aus der Verschiedenheit der Abstammung etwa hervorzuleitende Unterschied völlig aufgehoben. Es war aber diese Gleichheit hier bei פסח שני noch besonders hervorzuheben, da ja damit die Möglichkeit gegeben ist, daß ein גר sogar das פסח ganz allein zu begehen haben könne. Während beim פסח ראשון פסח שני nicht von der Gesamtheit ausgeschlossen zu sein erscheinen durfte, würde, wie zu Verse 11 und 12 bemerkt, sogar ein פסח שני בין שני פסחים, sogar ein פסח שני zu begehen haben, obgleich er beim פסח ראשון פסח שני noch gar nicht der nationalen Pessachpflicht angehörte. פסח שני spricht seine Hörigkeit zur Pessachpflicht im allgemeinen, speziell zum פסח ראשון (siehe zu B. 3) aus. Seine gleiche Verpflichtung zu פסח שני ist durch: חקה אחת וגו' gegeben.

W. 15. וּבַיּוֹם הַקִּיּוֹם וגו'. Dieses וּבַיּוֹם schließt das Folgende ohne allen Übergang so ohne weiteres dem Vorhergehenden an, daß dies den innigsten und natürlichsten Zusammenhang voraussetzt. In der That ist auch das Folgende nichts als eine konkrete Bethätigung dessen, was das vorhergehende Pessach als Israels Bestimmung und Israels Gelöbniß symbolisch zum ernennten Bewußtsein und Ausdruck gebracht hatte. Als צאן seinem רועה, als Gottes Herde der Gottesführung sich bereit zu stellen, das ist ja, wie wir (2. B. M. S. 102) erkannt, der Grundgedanke, mit welchem das erste Pessach

9. Da sprach Gott zu Moſche:

9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

10. Sprich zu Iſraels Söhnen:
Wenn irgend einer in Beziehung auf
eine Perſon unrein oder auf einem
fernen Wege ſein wird, bei euch oder
euren Nachkommen, und hat Gott das
Beſchloſſene zu vollziehen,

10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר:

אִישׁ אִישׁ אִישׁ כִּי־הִיָּה מָטֵא לְנֶפֶשׁ אֹ
לְדֶרְתֵיכֶם * וְעָשָׂה כְּפֶסַח לַיהוָה:

11. ſo ſollen ſie es im zweiten
Monat am vierzehnten Tage zwischen
den beiden Abenden vollziehen, mit
Mazzoth und bitteren Kräutern ſollen
ſie es eſſen;

11. בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר

יוֹם בֵּין הָעֶרְבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל־
מִצּוֹת וּמִרְרִים וְיֹאכְלוּהוּ:

12. ſie ſollen nichts davon bis zum
Morgen übrig laſſen und keinen Knochen

12. לֹא־יִשְׁאַרְוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר

W. 10. איש איש וגו'. Es lehrt die Halacha (Beſachim 93 b), daß nicht nur für טומאה und Entfernung, ſondern auch für jede andere Verhinderung die Inſtitution des פסח שני gegeben ſei. Ja, daß ſelbſt, wenn jemand das כבוד פסח im Niſſan unterlaſſen hätte, ihm die Pflicht des פסח שני oblag. Die Ausdehnung auf jede andere טומאה und ſonſtige Verhinderung iſt exempliſikatorisch durch רחוקה gegeben. איש איש iſt nämlich die Inſtitution des פסח שני nur für einzelne, als Minorität daſtehende, gegeben כטומאה עברי כטומאה שני אלא עברי כטומאה שני: wenn eine Geſamtheit zur Beſchzeit im Niſſan iſt, haben ſie das Opfer im Niſſan כטומאה שני zu bringen; dies iſt jedoch nur bei טומאה שני, andere טומאות ſtehen ſelbſt כטומאה שני der Darbringung entgegen, וכי עברי כטומאה שני אלא בשאר טומאות לא עברי. Eine ſolche Geſamtheit oder eine ihr gleichſtehende Majorität, hätte weder ראשון noch שני zu bringen (daſelbſt 67 a). — בדרך רחוקה. Das ה von רחוקה iſt mit einem Punkte bezeichnet, um zu lehren, daß hier nicht eine absolute, ſondern nur die relative Entfernung im Verhältnis zu der obliegenden פסח=Darbringung in Betracht kommt. Wer mit Beginn der Darbringungszeit, alſo am Mittag des vierzehnten Niſſan, ſich in ſolcher Entfernung von der Darbringungsſtätte, der עזרה, befindet, daß er vor Schluß der Darbringungszeit, alſo während הערבים בין nicht in der עזרה eintreffen kann, der iſt nicht durch andere für ſich vollziehen laſſen, ſelbſt wenn er abends zur Zeit der אכילה eintreffen könnte. Ebenſo wie: אין שוחטין זורקין על טמא שרץ, ſo auch: היה בדרך היה בדרך (daſelbſt 92 b). Als eine ſolche Entfernung wird eine Strecke von fünfzehn מיל, zugleich die Entfernung des Ortes Modium von Jeruſalem, betrachtet. (Nach רמב"ם wäre רחוקה, wenn er bei Sonnenaufgang des vierzehnten Niſſan in einer ſolchen Entfernung geweſen, daß er zu Anfang der Darbringungszeit nicht eintreffen konnte. Raſchi und הוספרי und auch der Wortlaut des Jeruſchalimi ſind dieſer Auffaſſung entgegen.)

W. 11 u. 12. Wir haben bereits zu W. 3 angemerkt, wie alle die unter den Begriff הפסח zu faſſenden מצות שבגופו und מצות שעל גופו beim פסח שני zur Beachtung kommen, die מצות שלא על גופו aber, wie השהת על המיץ, השהת שאור,

7. und es sprachen diese Männer zu ihm: Wir sind unrein in Beziehung zu einer Menschenperson; warum sollen wir zurückstehen, das Opfer Gottes nicht in seiner bestimmten Zeit nahe zu bringen in der Mitte der Söhne Israels?

8. Da sagte ihnen Mose: Wartet, ich will hören, was Gott über euch gebieten wird.

7. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הַחִמָּה אֵלָיו
אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה
נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְּרִיב אֶת־קִרְבָּנוּ יְהוָה
בְּמַעְרוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

8. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עֲמְדוּ
וְאִשְׁמְעָה כֹּה־דִבְרֵי יְהוָה לָכֶם: פ

Erfüllung käme, diese zu unterbleiben habe. Oder es konnte diese subjektive, den einzelnen doch nur in zusammengehöriger Gleichzeitigkeit mit der Gesamtheit in betreffende Obliegenheit also wesentlich zum Ganzen gehören, daß auch sein in betreffende zurückdrängte und er in betreffende sein Opfer mit allen anderen Gesamtgenossen brächte. In der That fiel ja auch die Entscheidung (V. 10) negativ aus, und es wird in solchem Falle für einzelne ein פסח שני statuiert. Pessachim 90 b wird aus dem ביום ההוא des Berichtes, וכלו יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, geschlossen, daß sie am folgenden Tage zur Darbringung des Opfers tauglich gewesen wären: וביעי שבעי שלהן. להיות בערב פסח שנאמר הו שחל שביעי וכלו לעשות הפסח ביום ההוא ביום ההוא הוא ראוי להיות בערב פסח שנאמר הו שחל שביעי שלהן, יכולין לעשות אבל לכהר יכולין לעשות, an welchem der טמא טמא durch die ויהי טמא טמא und טבילה und הערב שמש, also an dem nach Sonnenuntergang neuen Tage wieder völlig טהור wird. Sie hätten also des Abends das פסח genießen können, waren aber gleichwohl für die Darbringung desselben unzulässig, weil ihnen טבילה טבילה noch die טבילה טבילה fehlte. Es ist dies der Grundsatz הערב שמש וזרקין על טמא שרץ, obgleich derselbe noch durch טבילה טבילה und הערב שמש werden kann. Dieser Ausnahme zufolge hatten die Betreffenden allerdings bereits ihr פסח dargebracht, und nachher טבילה טבילה und טבילה טבילה vorgenommen, und der Zweifel kam ihnen erst, nachdem die Zeit für die nochmalige Darbringung eines פסח vorüber war. (Siehe VI, 2, הל' קרבן פסח zu ראב"ד hat eine andere Auffassung; siehe מלמ' dajelbst.)

7. ויאמרו האנשים ההמה איו אנהנו וגו'. Es spricht sich in ihrer Frage so sehr das ganze Verständnis der hier in betracht kommenden Momente aus, daß wohl darum es hervorgehoben wird, daß האנשים ההמה, daß diese Männer selbst, obgleich Männer aus dem Volke, aus sich heraus also diese Frage gestellt. Sie geben zu bedenken: אנהנו טמאים לנפש אדם, im Falle einer jeden anderen טמא טמא hätten sie nicht קרבן פסח vor טמא טמא empfangen, daß nur טמא טמא vor טמא טמא zurückstehen habe. למען נגרע ד' קרבן פסח: es war קבוע קבוע, und קרבן פסח טמא טמא, es war טמא טמא, dem sie doch als Mitglied der Gesamtheit angehören durften. Beides Momente, die, wie wir zu V. 6 erkannt, ihre Zulässigkeit befürworten konnten.

8. עמדו ואשמעה וגו'. Es ist dies ein konkreter Beleg für die Thatsache, daß die Gesetzesinstitutionen der תורה nicht nur in ihren allgemeinen Grundzügen, כללים, sondern auch in den näheren Bestimmungen ihrer Einzelheiten, פרטים, in direkter Gottesoffenbarung an Mose gelangten. Es lag für Mose ein spezieller Zweifelsfall vor, zu dessen Entscheidung er besonderen Gottesauspruch erwartete.

in die durch die Naturordnung der Dinge gegebene Zeitentwicklung innewohnt. Ein jeder solcher Moment ist somit eine Offenbarung Gottes, als der freien, persönlichen Allmacht, die die Welt nicht nur geschaffen, sondern auch nach der Schöpfung in freier Waltung beherrscht und gestattet. So die Offenbarungsthaten aus der Gründungsgeschichte Israels, welcher alle *מועדי ה' ראש החדש* mit inbegriffen (siehe 2. B. M. S. 96) angehören. Alle diese Momente sind daher innerhalb der geschichtlichen Erfahrung unserer eigenen Entwicklung liegende Dokumentierungen jenes Grundfaktums der Welterschöpfung und Welt Herrschaft Gottes, für welches der Sabbat das erste und allgemeinste, über die Erfahrung hinausreichende Denkmal bildet. Alle *מועדי ה'* sind nur ernente Zeugen für den Sabbat, und es begreift sich, wie das *קרבת*, mit welchem wir in einem solchen Gedächtnismoment von Gottes Thatoffenbarungen Ihm, dem in diesem Momente uns offenbar Gewordenen, uns nahen, zu seiner Vollziehung auch sonst am Sabbat verbotene *מלאכות* in Anspruch nehmen darf. Diese Vollziehung ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des Sabbats. Und wenn zu diesen uns zu Gott rufenden Thatoffenbarungsmomenten, zu diesen *מועדי ה'*, sich auch das *המיר*, das Morgen- und Abendopfer eines jeden Tages gesellt; wenn, wie hier geschieht, das *המיר* mit seinem *במועדו* dem *במועדו* des *פסח* — (beide sind die einzigen *מלא* geschriebenen, in welchen daher der hier so maßgebende Grundbegriff der Grundform *יער* in voller Deutlichkeit hervorgehoben ist) — in völlig gleicher Bedeutsamkeit zur Seite tritt: so wird eben damit jeder Tag in seiner Beziehung zu uns zu einer besonderen Gottesthat, rückt das „Alltägliche“ zu dem „Ereigniseinigen“ zusammen zu einer Gott verkündenden Weltenhymne, und der steigende Sonnenstrahl und der sinkende eines jeden Tages wird zu einem *מועד*, zu einem Erfahrungsmoment der Gottesgegenwart, der uns zu einem *לד' קרבן*, zu einem die Gottesnähe in seinem Offenbarungsmomente suchenden Opfer ladet. Ein solcher *המיר*-Moment ist also nichts als eine Offenbarung Gottes in der Gegenwart, wie ihn der Sabbat aus *מועשה* in *בראשית* bezeugt, und auch die Vollziehung des *המיר* ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des *שבת*.

Ganz so auch *החיה הטומאה*. Ist doch *טומאה* im Gegensatz zum *מקדש* eine Verneinung des freipersonlichen Gottes, wie der sittlich freien Menschenpersönlichkeit. Beide Wahrheiten finden aber in jedem *במועדו* eines *קבוע* *שובנו קרבן* ihre positive, somit die Negation der *טומאה* aufhebende Bezugung. Ein besonderer Zeitmoment wird ja zu einem *מועד*, zu einem *קבוע* *זמן*, nur durch einen besonderen freien Akt der Gottesthat. In ihm selbst bezeugt sich Gott als freien persönlichen Gott, der ja die unerlässlichste Vorbedingung der freien Persönlichkeit des Menschen bildet. Und indem Er in einem solchen Moment uns zu einer Erhebung zu Sich ladet, setzt Er Seine persönliche Freiheit als Basis der unsrigen und gewährleistet uns die sittliche Freiheit, die im *לד' קרבן* ihren höchsten Ausdruck findet. Die freie Gottesthat, die jedem *קבוע* *זמן* zu Grunde liegt, ladet uns zur freien Menschenthat, der wir im *קרבת* den adäquaten Ausdruck leihen.

Ganz besonders tritt aber hier noch der Begriff *צבור* bedeutsam ein. Es scheint uns nämlich der Gedanke nicht irrig, daß ein *קרבן* *שובנו קבוע* in dem Sinne des Gesekes nur von einem *צבור* als Obliegenheit getragen werden könne, und daher *שובנו קרבנו* in Wahrheit nur *קרבנות צבור* sein können. Nur die Gesamtheit kann einen bestimmten Zeitmoment bei jeder Wiederkehr desselben durch ein *קרבת* begehen. Nur die Gesamtheit ist in jedem solchen wiederkehrenden Zeitmomente da, das Individuum nicht; das Individuum vergeht, ist sterblich, *אין צבור מה*, die Gemeinde stirbt nicht, ist in der Einheit ihrer Erscheinung unsterblich ewig. Damit ist aber sofort die Gesamtheit, wie sie in *קבוע* *שובנו קרבנו* auftritt, selbst das positiv sprechendste Zeugnis von dem über sie in *טומאה* erhabenen, von ihr nicht erreichbaren, geistig göttlichen, sittlich freien Menschentum. Denn nicht das Leibliche, dem Verschwinden im Tode Verfallende: das geistig

and werden sodann beide Bestimmungen durch גזירה שוה der gleichlautenden Ausdrücke במועדו במועדו bei der המיד פסח gegenseitig übertragen. Beide Erörterungen (66 ff. und 77 a) dürften sich gegenseitig ergänzen und durch die ג"ש der Ausdruck במועדו erst seinen genauer umschriebenen Inhalt erhalten. Ohne dieselbe und die dadurch gegebene Übertragung der שומאה-Bestimmung von פסח auf המיד würde die in במועדו liegende Bestimmung, daß das Opfer unter allen Umständen zur bestimmten Zeit zu vollziehen sei, auf alle שומאה, selbst וכו' וכו' ausgedehnt zu fassen gewesen sein. Durch die ג"ש-Gleichstellung mit פסח ist diese Bestimmung nur auf שומאה מ"ה beschränkt. Lediglich von ג"ש getragen, würde die Halacha nur auf המיד und פסח beschränkt geblieben sein; indem aber durch die ג"ש nur משמעות, der begriffliche Inhalt des Ausdrucks במועדו präziser festgestellt ist, ist die Geltung dieser Halacha auch für alle קרבנות צבור durch deren Gesamtunterordnung unter den Begriff מועד gegeben. Eine solche Vereinigung beider Erörterungen scheint auch Menachoth 72 b שנאמר ד"ה zu Grunde zu liegen. In der That ist auch der in „במועדו“ liegende Begriff einer mit einer bestimmten Zeit eintretenden und auf diese bestimmte Zeit beschränkten Opferpflicht, שומנו קבוע, der wesentlich maßgebende für שבת ושומאה. Wenngleich der immer wiederkehrende Ausdruck שומנו קבוע שבת ושומאה oder שומאה דהויא בצבור (siehe unten) den Begriff שבת zu betonen scheint und so auch in den obigen Erörterungen immer von קרבנות צבור die Rede ist, so wird doch Themura 14 a und Zoma 50 a darauf hingewiesen, daß פר יום הכפורים דוחי פר קרבן יחיד (3. B. M. 6, 13) und doch דוחי שיערי ע"ו (3. B. M. 4, 13) und פר העלם דבר של צבור ושומאה (4. B. M. 15, 24), obgleich קרבנות צבור, nicht שבת ושומאה sind, und wird namentlich als das einzig Maßgebende שומנו קבוע festgehalten: קבוע דוחה את השבת ואת השומאה אפי' ביחיד וכל שאין שומנו קבוע אינו דוחה לא את שבת ולא את השבת (Zoma 50 a). Näher erwogen, dürften sich jedoch קרבנות צבור auch insofern decken, daß, obgleich nicht alle קרבנות שומנו קבוע, doch alle שומנו קבוע unter den Begriff קרבנות צבור in weiterem Sinne fallen. Opfer nämlich, die dem כה"ג als solchem obliegen, wie חבהין פר ודביתו כה"ג, somit als ideale Repräsentanz der Nation im Heiligtum, die nicht an seine individuelle Persönlichkeit gebunden ist und die, wenn durch Anfälle gestört oder hinweggenommen, sofort durch eine andere Persönlichkeit von der Nation ersetzt wird. Wenn daher gleich Zoma 50 a die Ansicht nicht adoptiert wird, die שומנו קבוע als פר קרבן im engeren Sinne fassen wollte, so glauben wir doch aus dem angedeuteten Grunde die Gesetzesbestimmung also zusammenfassen zu dürfen: כל קרבנות צבור שומנו קבוע דוחין את השבת ואת השומאה.

Versuchen wir, das Motiv dieser Bestimmung zu fassen, so dürften dem Begriff „במועדו“, wie derselbe in שומנו קבוע, פר קרבן שומנו קבוע, vollständiger in שומנו קבוע, Moments im Ausdruck gelangt, Momente innewohnen, welche die durch die Sabbath- und שומאה-Zustitutionen zu pflegenden Wahrheiten in so positiver Weise zur Anschauung bringen, daß vor ihrer Verwirklichung שבת ושומאה zurücktreten können. Ist doch מועד (siehe 2. B. M. S. 96) ein von Gott zu unserer besonderen Vereinigung mit Ihm bezeichneter Zeitmoment, eine Aufforderung, der von uns durch קרבן לד' begegnet wird. Alle diese Momente beruhen auf einer freien, besonderen Willkürthat Gottes, durch welche ein jeder dieser Momente einen besonderen Charakter für unsere sittliche Erhebung außer derjenigen Bedeutung erhielt, die jedem Zeitmomente in Folge seiner Einreichung

2. Laſſe Israels Söhne das Pefach vollziehen in feiner beſtimmten Zeit.

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַפֶּסַח

כְּמִצְוַת־יְהוָה

כְּמִצְוַת־יְהוָה

die nunmehr eintretende Obliegenheit wohl motiviert, und dürfte auf die nun in voller Kraft eintretenden פסח-בשר-פסח-Vorſchriften wohl mit dem וְגו' וככל הָקִדְוּ וּכְכָל מִשְׁפַּטּוֹ וְגו' des B. 3 hingewieſen ſein. Wir möchten jedoch noch auf einen Umſtand aufmerkſam machen, der ein erneutes Gottesgebot des eben damals zu begehenden Pefachopfers unumgänglich gemacht haben dürfte. Nach סדר עולם (Sabbat 87 b) war der erſte Niſſan des zweiten Jahres, der Tag der endlichen Errichtung des Heiligthums, am erſten Wochentage. War aber der erſte Niſſan an einem Sonntage, ſo fiel der vierzehnte, alſo der Tag für die Darbringung des Pefach, auf einen Sabbath, und es bedurfte noch erſt des Ausſpruchs, daß פסח רעהו שבה, daß das פסח-בשר-פסח-Verbot des Sabbats vor der Pefachopferpflicht zurüdzutreten habe und das Pefach ſelbſt am Sabbath darzubringen ſei. Eine Beſtimmung, die ja in der That erſt hier in dem בְּמוֹעֵדוֹ des B. 2 zum Ausſpruch gelangte. — כהנהגה הראשון: Wir haben ſchon zu Kap. 7, 1 darauf hingewieſen, wie dort die Schrift wieder zurückgreift, nachdem bereits der Anfang des Buches von dem im zweiten Monat Geſchehenen berichtet hatte, und haben das Motiv dieſer Berichtsfolge einzujehen geglaubt. Dieſe Eigentümlichkeit, daß die Schrift in ihren Berichten nicht immer die chronologiſche Folge beobachtet, ſondern mitunter ihre Zuſammenſtellungen nach inneren Gründen ordnet, wird im כפרי eben an dieſer Stelle und Pefachim 6 b mit dem Kanon: וּמִאֲחֵר בְּהוֹרָה וּמִקֵּדָם אֵין בְּזִיכָרָה bezeichnet. In Ordnung der Geſetzestitel folgt dieſem Kanon gemäß die Schrift ganz entſchieden einem durch den Inhalt der Geſetzobjekte gegebenen Zuſammenhange, und ſetzt daher häufig in einem früheren Kapitel eine Geſetzesbeſtimmung voraus, die erſt ausführlich in einem ſpäteren Kapitel niedergelegt iſt. So z. B. הוֹיָה בְּמִי הַטָּהָה im B. 7 des vorigen Kapitels, wovon ausführlich erſt Kap. 19 gehandelt wird. Ward ja ſchriftlich das Geſetz erſt am Ende des vierzigſten Jahres übergeben, nachdem es bereits mündlich in vollſtändigſter Ausführllichkeit dem Volke bekannt war, und konnte daher bei jedem ſchriftlich abgefaßten die Bekanntſchaft mit dem ganzen Geſetze vorausgeſetzt werden.

B. 2. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'. Ebenſo wie hier für פסח die Beſtimmung ausgeſprochen iſt, daß es בְּמוֹעֵדוֹ dargebracht werde, ebenſo heißt es Kap. 28, 2 vom הַמִּיד-Opfer: וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו', und wird (Pefachim 77 a) für beide an dieſem Ausdruck die Halacha gelehrt: בְּמוֹעֵדוֹ וְגו' כְּשֶׁבָה בְּמוֹעֵדוֹ וְגו' כְּשֶׁבָה בְּמוֹעֵדוֹ, ſobald die für ſie beſtimmte Zeit da iſt, dieſe Opfer in jedem Falle vollzogen werden müſſen, ſelbſt wenn ihre Zeit auf einen Sabbath fällt, und ſelbſt wenn ſie nur כְּשֶׁבָה בְּמוֹעֵדוֹ vollzogen werden könnten, daß nämlich die Prieſter oder die שרה, oder beim פסח die es darbringende Geſamtheit, oder doch der größte Teil derſelben טמאים wären, und wird (daſelbſt) auch für alle anderen צבור die Geltung dieſer Halacha an dem auch für dieſe gegebenen Ausſpruch: וְדָבַר מִיָּה אֵה מוֹעֵד ד' אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Kap. 29, 39) und (Kap. 29, 39) gelehrt, indem damit zuſammenfaſſend die Beſtimmung: „בְּמוֹעֵדוֹ“ für alle ausgeſprochen iſt: הַכֹּהֵן קָבְעוּ מוֹעֵד אֶחָד לְכֹלֹן. Pefachim 66 und 67 wird die geſetzliche Thatſache, daß המיד ſelbſt am שבת und פסח ſelbſt בְּטוֹמְאָה dargebracht wird, noch durch ſpeziellen Nachweis im Texte begründet, indem es für המיד am שבת heißt: פסח בְּטוֹמְאָה (4. B. M. 28, 10) und für עולה שבת בְּטוֹמְאָה (3. B. M. 23, 44) gelehrt, indem damit zuſammenfaſſend die Beſtimmung: „בְּמוֹעֵדוֹ“ für alle ausgeſprochen iſt: הַכֹּהֵן קָבְעוּ מוֹעֵד אֶחָד לְכֹלֹן. Pefachim 66 und 67 wird die geſetzliche Thatſache, daß המיד ſelbſt am שבת und פסח ſelbſt בְּטוֹמְאָה dargebracht wird, noch durch ſpeziellen Nachweis im Texte begründet, indem es für המיד am שבת heißt: פסח בְּטוֹמְאָה (4. B. M. 28, 10) und für עולה שבת בְּטוֹמְאָה (3. B. M. 23, 44) gelehrt, indem damit zuſammenfaſſend die Beſtimmung: „בְּמוֹעֵדוֹ“ für alle ausgeſprochen iſt: הַכֹּהֵן קָבְעוּ מוֹעֵד אֶחָד לְכֹלֹן. Pefachim 66 und 67 wird die geſetzliche Thatſache, daß המיד ſelbſt am שבת und פסח ſelbſt בְּטוֹמְאָה dargebracht wird, noch durch ſpeziellen Nachweis im Texte begründet, indem es für המיד am שבת heißt: פסח בְּטוֹמְאָה (4. B. M. 28, 10) und für עולה שבת בְּטוֹמְאָה (3. B. M. 23, 44) gelehrt, indem damit zuſammenfaſſend die Beſtimmung: „בְּמוֹעֵדוֹ“ für alle ausgeſprochen iſt: הַכֹּהֵן קָבְעוּ מוֹעֵד אֶחָד לְכֹלֹן. Pefachim 66 und 67 wird die geſetzliche Thatſache, daß המיד ſelbſt am שבת und פסח ſelbſt בְּטוֹמְאָה dargebracht wird, noch durch ſpeziellen Nachweis im Texte begründet, indem es für המיד am שבת heißt: פסח בְּטוֹמְאָה (4. B. M. 28, 10) und für עולה שבת בְּטוֹמְאָה (3. B. M. 23, 44) gelehrt, indem damit zuſammenfaſſend die Beſtimmung: „בְּמוֹעֵדוֹ“ für alle ausgeſprochen iſt: הַכֹּהֵן קָבְעוּ מוֹעֵד אֶחָד לְכֹלֹן.

25. und vom zurückgelegten fünfzigsten Jahre tritt er zurück von öffentlicher Leistung des Dienstes und hat nicht mehr Dienst zu leisten.

26. Wohl aber dient er mit seinen Brüdern am Zusammenkunftszelt Wache zu halten, aber Dienst verrichtet er nicht mehr. Also verfährt du mit den Leviten in ihren Amtsobliegenheiten.

Kap. 9. V. 1. Gott sprach zu Mose in der Wüste Sinai im zweiten Jahre nach ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim im ersten Monat:

25. וּמִכֵּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה יָשׁוּב מִצִּבְיָא
הַעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד:

26. וְשָׂרְתָ אֶת־אָחִיו בְּאֶהֱל מוֹעֵד
לְשֹׁמֵר מִשְׁפָּרְתָ וְעִבְדָה לֹא יַעֲבֹד
בְּכָה תַעֲשֶׂה לַלְוִיִּם בְּמִשְׁפְּרָתָם: פ

ט שלישׁ. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
בְּכַדְבַר־סִינַי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתָם
מִצְרָיִם מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לְאַחַר:

Merariden, die die schweren Gerüstteile des משכן aufzuladen hatten, zu verstehen zu sein, dagegen alles, was die Gerшонiden zu leisten hatten, also, der allen obliegende Sängerdienst und Wachedienst und das Anladen der Teppiche u. s. w. wäre von allen selbst nach dem fünfzigsten Jahre zu leisten gewesen. Es gehen jedoch hierüber die Auffassungen der Kommentatoren auseinander (siehe Misrachi z. St.). Es hat übrigens diese Beschränkung des Levitendienstes auf bestimmte Jahre nur für die Zeit ihre Geltung, so lange das Heiligtum, wie in der Wüste, aufzustellen, abzubauen und zu transportieren war, בשילה וביה עולימים אין נפסלין אלא בקול, in Schilo und Jerusalem werden Leviten nur durch Verlust ihrer Stimme untauglich (Schulin dajelbsi).

Kap. 9. V. 1. במדבר סיני. Noch im Hinblick der Gesetzgebungsstätte, vor dem ersten Ausbruch zum Weiterzuge in das der Verwirklichung dieses Gesetzes angehörende Land, sollte erst noch das Opfer des auf der ersten Grundbasis stets zu erneuenden Bewußtseins der Nationalbestimmung, das Pessachopfer, von der Gesamtheit des jüdischen Volkes begangen werden. Im Hinblick des Sinai, auf Grund der Erlösung aus Mizrajim, sollte erst noch jedes Haus in Israel und jede Seele eines jeden Hauses sich ihres von diesen beiden Säulen getragenen Berufes bewußt werden, und dieses Bewußtsein im פסח-Opfer bethätigen. Es dürften aber mehrere Veranlassungen zu einer besonderen Erinnerung an die Erfüllung des Pessachgebotes vorhanden gewesen sein. Abgesehen davon, daß nach der Meschilta zu 2. V. M. 12, 25 das jährliche Vollziehen des Pessachopfers erst nach erlangtem Landbesitze geboten, somit während der Wanderung in der Wüste ohne besondere göttliche Anordnung das Pessach gar nicht zu vollziehen gewesen wäre, — eine Bestimmung, deren Motiv sich sehr wohl aus dem 2. V. M. dajelbst von uns Bemerkten würde einsehen lassen, — abgesehen hiervon, da diese Ansicht nicht als die allgemeine aufzufassen ist (siehe הוֹאֵל הַיּוֹסֵפִי Kiduschin 37 ב): so trat ja ohnehin mit der ersten Wiederholung des Pessachopfers die von מצרים פסח teils verschiedene, teils erweiterte Begehung nach dem für פסח דורות פסח Vorgeschriebenen in Kraft. מקחו פסח אכילה בחפון, על המשקוף ועל שתי המזוזות, הואה כאגודה אוזב, בעשור פסח הקטר הלבים ע"ג המזבח, שפיכת דם ליסוד המזבח, פסח דורות פסח, während bei מצרים פסח das חמץ-Verbot nur einen Tag dauerte, trat mit דורות פסח das Verbot für sieben Tage ein (siehe Pessachim 96 a u. b und 2. V. M. 12, 34). Es war somit vor der ersten Wiederkehr des vierzehnten Nisan eine erneute Erinnerung an

20. Mojsche, Aharon und die ganze Gemeinde der Söhne Israels thaten also den Leviten allem gemäß, was Gott Mojsche in betreff der Leviten geboten hatte, also thaten ihnen die Söhne Israels.

21. Es entzündigten sich die Leviten und badeten ihre Gewänder, Aharon vollzog mit ihnen eine Wendung vor Gott und Aharon erwirkte Sühne über sie, ihre Reinigung zu vollbringen.

22. Nachher kamen die Leviten ihren Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszeit zu verrichten vor Aharon und vor seinen Söhnen; wie Gott Mojsche hinsichtlich der Leviten geboten hatte, also thaten sie ihnen.

23. Gott sprach zu Mojsche:

24. Dies ist das für die Leviten Bestimmte: Vom zurückgelegten fünf- undzwanzigsten Jahre aufwärts kommt er zur Leistung öffentlichen Dienstes im Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeitles,

20. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְכָל־עַדְתּוֹ בְּכַנֵּי־יִשְׂרָאֵל לְלוּיִם כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֱתֵי־מֹשֶׁה לְלוּיִם כְּכֹל־עֲשׂוֹ לָהֶם בְּכַנֵּי יִשְׂרָאֵל:

21. וַיִּתְחַטְּאוּ הַלְוִיִּם וַיִּכְבְּסוּ בְגָדֵיהֶם וַיַּגִּיף אַהֲרֹן אֹתָם תְּנִיפָה לְפָנָי יְהוָה וַיִּכַּפֵּר עֲלֵיהֶם אַהֲרֹן לְמַחְתָּרָם:

22. וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לְעֵבֶד אֶת־עֲבֹדְתָם בְּאֶהֱל מוֹעֵד לְפָנָי אַהֲרֹן וּלְפָנָי בְּכַנֵּי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כְּכֹל־עֲשׂוֹ לָהֶם: ׀

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

24. זֹאת אֲשֶׁר לְלוּיִם מִכֵּן חַמֵּשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וּמוֹעֵדָה יָבֹוא לְעֵבֶד צָבָא בְּעֹבֶדְתָּ אֶהֱל מוֹעֵד:

worden war, daß das Gesetz ein „gegebenes“, ein an das Volk gekommenes, nicht aus dem Volke hervorgegangenes war, das somit ein für alle Zeit unantastbares bleibt, und es nie als Israels Aufgabe oder Befugnis erscheinen kann, sich aus eigenem subjektiven Belieben eine „Gottesverehrung“ zu gestalten, eine Thatfache, deren Verkennung im tiefen Grunde die Wurzel der Egelverirrung bildete. (Siehe, was wir im 2. Buche über die הגבלה und das עגל־Ereignis angemerkt.)

В. 21. ויהחטאו הלוים ויכבסו. Vergl. Kap. 19, 12. ויהי כמי חטאת הויה. ויכבסו ויגדיהם ויכפר עליהם אהרן — durch Vollziehung ihres חטאה und טהרה (В. 12). — לטהרם: durch diese קרבנות erhielt ihre טהרה die positive Vollendung, ohne sie waren sie כפרה und durften noch nicht das מקדש betreten.

В. 24. וזאת נגו'. Oben Kap. 4, 2 ist für den Dienstantritt der Kohathiden das zurückgelegte dreißigste Jahr bestimmt, und wenn hier allgemein, für alle Leviten das zurückgelegte fünf- undzwanzigste Jahr angeordnet ist, so wird dies (Chulin 24 a) dahin erläutert: לעבודה ושלשים ולמזד ועשרים חמש, daß nach zurückgelegtem fünf- undzwanzigsten Jahre sie in die Lehre des Dienstes eintreten, aber erst nach zurückgelegtem dreißigsten Jahre zur Ausübung des Dienstes zugelassen werden. Zweifelhaft ist die Scheidung zwischen שרה und עבודה im В. 26. Nach dem Wortlaute des שחור לניילה כלומר שחור לניילה scheint unter עבודה nur der schwerere Dienst der Kohathiden, die lediglich mit ihrer eigenen Körperkraft zu tragen, und der Dienst der

17. Denn Mein wurde jeder Erstgeborene unter Israels Söhnen unter Menschen und unter dem Viehe; am Tage, da ich jeden Erstgeborenen im Lande Mizrajim schlug, habe ich sie mir geheiligt.

18. Nun nahm ich die Leviten an die Stelle jedes Erstgeborenen unter den Söhnen Israels,

19. und gab die Leviten, Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Israels gegeben, um den Dienst der Söhne Israels am Zusammenkunftsbestimmungszeit zu verrichten und über Israels Söhne Söhne zu erwirken. So wird die Söhne Israels kein Sterben treffen, indem Israels Söhne dem Heiligtum nahen.

17. כִּי לִי כָל־כְּבוֹד בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּאָדָם וּבְבְהֵמָה בְּיוֹם הַכַּתִּי כָל־כְּבוֹד
בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם מִצְרָיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי:

18. וָאָקַח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־
כְּבוֹד בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל:

19. וָאֶתַּנְּחָה אֶת־הַלְוִיִּם בְּתַנְיִם וּ
לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
לְעֵבֶד אֶת־עֲבֹדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֶהֱל
מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא
יְהִיָּה בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל נִגַּף בְּגִשְׁת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֹּדֶשׁ:

die Zeitnahme an der allgemeinen Wohlfahrt zu garantieren. Zudem hier die Nation einen ganzen Stamm ihrer Volksstämme Gott und seinem Dienste bereit stellet, dispensierte sie denselben von der Arbeit für die eigene und die soziale Existenz, ja übernahm vielmehr ihrerseits die Verpflichtung, für dessen materielle Erhaltung mit zu arbeiten, und aus diesem Gesichtspunkte konnte in Wahrheit die Levitenweihe als eine *מנהג* der Nation an Gott und sein Heiligtum begriffen werden. Und eben um dieser aus der *הנופה* הלוים für die Nation implizite erwachsenen Verpflichtung willen ist wohl dieser *מנהג*-Begriff durch das wiederholte *נהניב*, *נהניב* so nachdrücklich hervorgehoben. Es soll die Nation wissen, was sie mit dieser *הנופה* übernimmt. Ohne eine solche Übernahme hätte ja die *הנופה* abseiten der Nation keinen Sinn.

כל בבור ובהמה: כל, בבור כל.

B. 19. *נהניב* לאהרן וגו'. Aharon und seine Nachkommen haben kein ursprüngliches Recht an die Leviten, sie sind ihnen „gegeben“, von Gott zu bestimmtem Zweck gegeben. *לעבד* וגו': der Dienst am Heiligtum und im Heiligtum, der der Nation in erster Linie obliegt und den sie ursprünglich durch ihre Erstgeborenen zu leisten haben sollten, soll fortan durch die Leviten zur Erfüllung kommen. *ולכפר על בני ישראל*: Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so dürfte diese Entfernung der *בני ישראל* und deren Ersatz durch die Leviten eine fortdauernde *כפרה* für Israels Abfall beim Egel sein. Es ist dies eine fortgesetzte Mahnung an diese erste große Verirrung, in welcher der noch vorhandene große Abstand der Nation von ihrer großen Bestimmung und ihre Erziehungsbedürftigkeit zu derselben an den Tag trat, und wozu sie sich eben durch die willige Bestimmung der Leviten an die Stelle ihrer Erstgeborenen bekannten und bekennen. *ולא* *יהיה* *בבני ישראל* וגו', zugleich ist diese Entfernung der *בני ישראל* vom Heiligtum nichts als eine Fortsetzung jener *הגבלה*, mit welcher sofort am Tage der Gesetzgebung eben dieser noch vorhandene Abstand der Nation von der Höhe ihrer im Gesetze gezeichneten Bestimmung zum Bewußtsein gebracht und die Thatsache für alle Zeiten dokumentiert

13. Du stellst sodann die Leviten vor Aharon und seine Söhne, und vollziehst mit ihnen Gott eine Wendung.

14. Damit sonderst du die Leviten aus der Mitte der Söhne Israels, und die Leviten werden mein.

15. Sodann kommen die Leviten, den Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt zu verrichten, dafür vollziehst du ihre Reinigung und dafür vollziehst du eine Wendung mit ihnen.

16. Denn gegeben, gegeben sind sie mir aus der Mitte der Söhne Israels; an die Stelle der Eröffnung jeden Mutter Schoßes, der Erstgeborenen aller von Israels Söhnen, habe Ich sie Mir genommen.

13. וְהֵעֲמַדְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לְפָנַי אֶהְרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו וְהִנַּפְתָּ אֹתָם הַנוֹפֵה לַיהוָה:

14. וְהִבְדַּלְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם כְּהוֹדָ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי קְהֹלִים:

15. שָׁנָה וְאַהֲרֹן בֶּן וַיְבֹאוּ הַלְוִיִּם לְעַבֵּד אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וּמִסֻּרַת אֹתָם וְהִנַּפְתָּ אֹתָם הַנוֹפֵה:

16. כִּי נְתַנִּים נְתַנִּים הָיְתָה לִי כְהוֹדָ בְנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת פְּטֻרַת כָּל־רָחֵם בְּכוֹר כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְקַחְתִּי אֹתָם לִי:

keiner Schwäche irgend welcher Vergangenheit getrübt, völlig neue Zukunft an (לכבר על הלוים).

B. 13. והעמדת וגו'. Die 'עבודה ר', in welche die Leviten mit ihrer Widmung an Gott getreten, reicht weiter als ihre bloße Beziehung zu Aharon und der Dienst am und im Heiligtum. Sie umfaßt die Vertretung des Gesetzes, die „Wahrung des Bundes“ im Volke mit, für welchen sie sich mit der Gotteszhat gegen den Uebelthall geadet. Innerhalb dieser Gotteshörigkeit im allgemeinen wird ihnen aber nun auch die besondere Hingebung an die von den Priestern zu versorgenden Zwecke. Daher: והעמדת וגו' לפני אהרן וגו' והנפת אותם הנופה לר'. Es bleibt aber diese Widmung eine 'הנופה לר': nur für Gotteszwecke, nicht für Privat-zwecke, werden sie den Priestern untergeordnet.

B. 14. והבדלת וגו'. Auf diese Weise sonderst du die Leviten aus der Mitte der Nation und spricht ihre Gotthörigkeit aus, ויאהרי כן, und erst nachher, nachdem sie, wie B. 13 angeordnet, Aharon und seinen Söhnen untergeben worden, ובאו וגו', kamen sie zum Dienste des Heiligtums, und eben um dieses Dienstes willen mußte ihrer הנופה erst טהרה vorangehen.

B. 16. כי נתנים. u. s. w. Der Begriff „נתנים“, „gegeben“, setzt ein Recht, setzt mindestens einen Anspruch voraus, den der Geber an dem Objekt seiner Gabe bisher gehabt und auf welchen er nun zu Gunsten des Empfängers Verzicht geleistet. Sehen wir uns nach einer solchen Beziehung um, in welcher bisher die Leviten zur Nation gestanden haben können, daß mit einem Verzicht hierauf zu Gunsten ihres neuen Berufes der Begriff בני ישראל überhaupt auf ihre Berufsweihe Anwendung finden konnte, so dürfte dies in Folgendem zu erkennen sein. Eine jede nationale Gesamtheit hat wohl an jedes ihrer Glieder die Anforderung zu stellen, daß dasselbe seinerseits nach seinen Kräften produktiv sei, d. h. zur Mehrung der materiellen Existenz- und Wohlfahrtsgüter beitrage, daß es כהעבך בישובו של עולם sei nach dem Ausdruck der Weisen; nur um diesen Preis hat auch wieder die Gesamtheit die Pflicht, jedem einzelnen

10. und lässest die Leviten vor Gott hinstreten, und Israels Söhne stützen ihre Hände auf die Leviten.

11. Aharon vollzieht dann mit den Leviten eine Wendung vor Gott von den Söhnen Israels; damit erhalten sie die Weihe, den Dienst Gottes zu vollbringen.

12. Und die Leviten stützen ihre Hände auf den Kopf der Stiere, und du vollziehst Gott den einen als Entschuldigungsoffer und den andern als Emporopfer, Sühne über die Leviten zu erwirken.

10. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לְפָנַי יְהוָה וּכְמִבּוֹ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם:

11. וְהִנְיָף אֹהֶרֶן אֶת־הַלְוִיִּם הַנּוֹפֵף לְפָנַי יְהוָה כְּאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה:

12. וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הַפָּרִים וְעִשִׂיתָ אֶת־הָאֶחָד הַטָּמֵא וְאֶת־הָאֶחָד עֹלָה לְיְהוָה לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם:

rufes mit der ganzen Energie ihres Wesens emporzustreben, und nur von dem Standpunkte dieses Strebens aus alle von Gott ihnen werdende Nahrung und Begüterung zu würdigen. In mehrfacher Beziehung zeichnet sich aber die Anordnung dieser Leviten=מלוואים aus. Die Bestimmung des ersten פר ist nicht ausgesprochen, und nur aus B. 12 erkennen wir, daß er עולה sein soll. Während ferner bei Aharons מלוואים (3. B. M. 2, 9) auch in der Anordnung der הטאה voraussticht, steht hier dasselbe nach. Während ferner ein jedes sonstige הטאה, dessen Blut nur auf den הזבוח kommt, den כהנים zum Genuß wird, wird dieses הטאה nach Horioth 5 b nicht gegessen, sondern verbrannt. Wir haben diese Eigentümlichkeiten bereits zu Kap. 6, 14 besprochen und deren Motiv in der geschichtlichen Thatsache gefunden, die der Erwählung der Leviten zu Grunde lag. Wir fügen hier nur noch hinzu, daß sich hierdurch auch der Wechsel der Personen הקח וְגו' וְזר שני וְגו' erklären dürfte. Es ist damit noch deutlicher gesagt, daß dieses הטאה nicht aus „ihnen“, nicht aus einem Rückblick auf ihre Vergangenheit, sondern aus dem Hinblick auf die Zukunft hervorgehe, die jetzt durch Moses an sie herangebracht wird, daher nicht ולקחו, sondern: הקח.

B. 10. וּכְמִבּוֹ וְגו' (siehe zu Kap. 1, 4). Mit dieser כְּמִיכָה spricht die Nation aus, daß alles mit den Leviten vorzunehmende Folgende in ihrem Namen geschehe und es ihr Wille sei, daß die Leviten ihre Stellvertreter dem Heiligthum gegenüber werden.

B. 11. וְהִנְיָף אֹהֶרֶן וְגו'. Dreimal kommt in diesem Akt der Levitenweihe die הנּוֹפֵף vor: Verse 11, 13 und 15. Die Bedeutung der הנּוֹפֵף-Handlung als Ausdruck der „Widmung“ eines Objectes, des Zuwendens, ist bekannt. Die Weihe der Leviten vollzieht sich nun in einer dreifachen Widmung, wie diese in Versen 16—19 erläutert wird: Israel widmet sie Gott, Gott widmet sie Aharon und seinen Söhnen, Aharon und seine Söhne widmen sie dem Dienste des Heiligthums. Es ist daher im Namen Gottes, im Namen der Nation und im Namen Aharons, daß die Leviten ihre Stellung annehmen und ihren Beruf zu erfüllen haben, und diese drei Beziehungen ihres künftigen Berufes werden durch die drei הנּוֹפֵף zum Bewußtsein gebracht. Hier zuerst die Übergabe der Leviten von Israel an Gott: וְהָיוּ לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַת ד'.

B. 12. וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ וְגו'. Wie sie diesen ihren „Dienst Gottes“, dem sie fortan angehören, in „ansharrender Treue“ und in „thatkräftigem Hinstreben“ zu erfüllen gelobten, das sprechen ihre הטאה=Stiere aus, und damit treten sie eine, von

7. Also thue du ihnen zu ihrer Reinigung: spreng an sie Entzündigungs- wasser. Sie führen dann ein Scher- messer über ihren ganzen Leib, baden ihre Gewänder und vollziehen ihre Reinigung an sich.

8. Sie nehmen dann einen jungen Stier, und seine Huldigungsgabe: feines Weizenmehl mit Öl durchrührt; und einen zweiten jungen Stier nimmst du zu einem Entzündigungsopfer.

9. Du lässest die Leviten vor das Zusammenkunftsbestimmungszeit hin- treten und versammelst die ganze Ge- meinde der Söhne Israels,

7. ובהיתעשה להם לטהרתם הנה עלוהם מי המצאת והעבירו תער על כל בשרם וכבסו בגדיהם והתקרו:

8. ולקחו פר בן בקר ולקחו סלת בלוילה בשמן ופר שני בן בקר תקח למצאת:

9. והקרבת את הלויים לפני אהל מועד והקחלת את כל ענת בני ישראל:

Vollendung der טהרה erscheint, was ja auch der Schluß והטהרו ergiebt, womit die zu erlangende טהרה als das Resultat aller vorhergehenden Handlungen erscheint. In der That gehört ja zu הויה auch טבילה, die am siebten Tage nach gescheneher zweiter הויה vorzunehmen war, und diese טבילה ist hier, wie 3. B. M. 11, 25 u. 28 und sonst durch כבסו בגדים ausgedrückt. Es begreift das טבילה des Leibes und der Gewänder (siehe 3. B. M. S. 218). Es ist hier jedoch ein sonst nicht bei טמא מים vor- geschriebener Akt angeordnet, והעבירו הער וגו', der seiner Stellung nach entschieden zur טהרה gehört und zwar, den Accenten nach, der sonst am siebten Tage vorzunehmenden טבילה vorangesetzt ist. Ganz hiermit übereinstimmend steht auch סברי (שא' zu 7, 1 nach unseren Ausgaben des ספרי; in der jüngst mit ז'ל erschienenen Ausgabe sind die vier Worte durch Klammern als Interpolation bezeichnet): החה הואה והחה הויה שניה שהיו צריכין הלויים לחזור מפני רבות גלוה שנייה גלוה. Ausführlicher in רבות מפני: לחזור מפני רבות גלוה שנייה גלוה. שהיו כלם טמאי ממים כמה שהרגו בעובדי העגל צוה המקום לגלחם במקום הויה של יום שביעי. Wir haben bereits zu 1. B. M. 1, 11 die Ansicht geäußert, daß die erste הויה der Erhebung der vegetativen Seite, des geschlechtlich genießenden Lebens, des Menschenwesens aus dem Be- reich der sittlichen Unfreiheit, die zweite jedoch, die הויה des siebten Tages, der Erhebung des Menschen der That in das Bereich der sittlichen Freiheit stelle. Daß die העברת הער die Aufhebung isolierender Selbstheit zum Bewußtsein bringen soll, haben wir bereits wieder-holt zu erkennen geglaubt. Wenn daher eine so völlige Enthaarung, העברת הער על כל בשר, den Leviten in dem Momente ihrer Berufsweihe ein völliges Aufhören alles bisherigen Für- sichseins, ein völliges Ein- und Aufgehen ihres ganzen Wesens in den Dienst des Allgemeinen in eindrucksvollster Weise zum Bewußtsein brachte, so dürfte wohl sich begreifen, wie eine solche Entleidung des wirkenden Menschen von jeder Selbsthörigkeit, ein solches Bereitstellen der ganzen Persönlichkeit für den Dienst nationaler Zwecke, den Eintritt des Mannes der That in das Reich sittlicher Freiheit in positivster Weise bezeichnete, und somit hier für die טהרה der Leviten גלוה die Stelle der שניה הויה vollkommen vertreten konnte.

B. 8. פר בן בקר, ולקחו וגו': es treten die Leviten in ihrer Gesamtheit, in dem Bewußtsein ihrer künftigen Berufsarbeit, als פר, als Arbeiter im Dienste Gottes hin und geloben im הטמא: sich stets auf der sittlichen Höhe dieses Berufs zu halten, und im עולה samt dazu gehöriger מנחה: stets thatkräftig zu den Hohenzielen ihres Be-

5. Gott sprach zu Mofche:

5. וַיִּדְבֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

6. Nimm die Leviten aus der Mitte der Söhne Israels, und vollziehe ihre Reinigung.

6. קַח אֶת־הַלְוִיִּים מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

וְטַהַרְתָּ אֹתָם:

Läuterung nicht bedürftiger Reinheit gegeben ist das Geistige, dessen Darstellung und Pflege das Heiligtum bestimmt ist. Allein sein Träger ist ein Baum, ein vom tiefsten Wurzelstock bis zur höchsten Blüte sich entfaltender Baum. Im Individuum — und so auch im Volke — erfordert die Entwicklung zur höchsten Geistesblüte: Zeit. Das Individuum zählt nach Jahren, nach Jahrhunderten das Volk. Aus einem Stück ist der Baum gebildet. In der Masse, aus welcher er gebildet wird, ist bereits der Stoff zu allem vorhanden, Stoff zum Wurzelstock und Stoff zur Blüte. מִקְשָׁה, schwere Hammerschläge von Israels und der Welten Meister bildeten die rohe Masse zum Wurzelstock und haben noch einst die letzte Blüte am Lichtfruchtwipfel zu bilden, עד ריבה עד פרהה, מִקְשָׁה הַזֶּה היא מִקְשָׁה היא; was Moses fürs Heiligtum gestattete, war Darstellung des Israels, das Gott ihm als den Baum der ganzen Zukunft Israels gezeigt hatte, כמראה אשר הראה, das Gott ihm als den Baum der ganzen Zukunft Israels gezeigt hatte, (Jes. 28, 16).

3. 5. Siehe über Bedeutung dieser Levitenweihe im Zusammenhange mit den vorangegangenen Ghanucaopfern der Fürsten und der nachfolgenden Fortsetzung der Entwicklungsgeschichte Israels das zu Versen 2 und 4 Bemerkte. An dem Tage, an welchem die Anfrichtung des Heiligtums vollendet war, dem 1. Nisjan, dem achten Tage der חֲמִישָׁה, an welchem die Weihe der Priester ihre Vollendung erreichte und die חֲנוּכַּת־עֹפֶרֶת der נְשִׂאִים begannen, ward auch diese Weihe der Leviten angeordnet. Es war die פְּרֵה אֲדוּמָה (Kap. 19) am zweiten Nisjan vollzogen und die angeordnete Levitenweihe am dritten vorgenommen (סִפְרָה zu נְשִׂאִים Kap. 7, 1; Gittin 60 a). — וְטַהַרְתָּ אֹתָם. Aus מַהנּוּחַ לַיהוָה war מַהנּוּחַ מַהנּוּחַ nicht verwiesen, und wenn der Dienst der Leviten nur im Wächhalten außerhalb des Heiligtums und im Tragen des zerlegten auf der Wanderung zu leisten gewesen wäre, sie hätten schwerlich der טַהַרְתָּ von טַהַרְתָּ, die hier offenbar durch die חֲנוּכָה הַזֶּה erzielt wird, bedurft. Den heiligen Geräten durften sie erst nach deren Einhüllung nahen, und weungleich selbst nach völligem Abbruch die Idee des Heiligtums, wie zu Kap. 2, 17 bemerkt, ihren Einfluß auf מַהנּוּחַ לַיהוָה und מַהנּוּחַ יִשְׂרָאֵל bewahrte, so war doch מַהנּוּחַ מַהנּוּחַ aufgehoben (siehe חֲנוּכַּת עֹפֶרֶת Sebachim 61 a). Und ihren Wächtdienst dürften sie auch wohl nur außerhalb der חֲצֵר הַקֹּדֶשׁ, also in מַהנּוּחַ לַיהוָה gehalten haben. Auch im מַקְדָּשׁ scheint dieser Beruf sie nur außerhalb der עֹרֶת הַקֹּדֶשׁ, also ebenfalls מַהנּוּחַ לַיהוָה geführt zu haben (siehe Middot I, 1; siehe jedoch מַהנּוּחַ לַיהוָה, wie bereits oben Kap. 4, 47 bemerkt, bildeten einen wesentlichen Teil ihres Dienstes am und im Heiligtum die Gesänge, שִׁיר, womit sie die Nationalopfer, קַרְבַּנֹת צִבּוּר, zu begleiten hatten, und dieser Teil ihres Berufs rief sie allerdings täglich in die innersten Altarräume hin, die kein מַהנּוּחַ לַיהוָה betreten durfte.

3. 7. וְטַהַרְתָּ אֹתָם מִי הַטְּמֵא וְגו' siehe Kap. 19, 19. Dieses Ansprennen mit dem מַי הַטְּמֵא durfte nicht vor dem dritten Tage der טַהַרְתָּ geschehen, und mußte dann am siebten wiederholt werden, הַיּוֹם שְׁלִישִׁי וְשִׁבְעִי, und, wie wir bereits zu 1. B. M. S. 18 bemerkt, auch wenn an einem späteren Tage geschehen, war die erste immer in der Bedeutung des dritten Tages zu begreifen, so daß die zweite הַיּוֹם erst nach vier Tagen, als am siebten, vorgenommen werden konnte. Hier wird nun die anzustrebende טַהַרְתָּ durch das unmittelbar hinzugefügte וְטַהַרְתָּ אֹתָם entschieden als eine טַהַרְתָּ von טַהַרְתָּ מַהנּוּחַ לַיהוָה t zeichnet, so daß das folgende וְטַהַרְתָּ אֹתָם וְטַהַרְתָּ אֹתָם nur als zur טַהַרְתָּ gehörende

die beiden Ansichten entwickelt, die hinsichtlich der Stellung der Menorah im Heiligtume aneinandergehen. Nach der einen hatte sie die Stellung zwischen Nord und Süd, die Mittellampe war westwärts dem Allerheiligsten zugewendet, die drei Lampen rechts richteten ihr Licht von Nord zu Süd, die drei Lampen links von Süd zu Nord. Nach der andern hatte sie ihre Stellung zwischen Ost und West, ihr Mittellicht brannte gerade aufwärts auf dem Mittelschafte, die drei östlichen Lampen richteten ihr Licht westwärts, die drei westlichen Lampen ostwärts. In der ersten Stellung wäre der im Heiligtume zu pflegende Geist, der Gott in seinem Gesetze und in seinem um das Gesetz mit Israel geschlossenen Bundesverhältnisse suchende Geist, der mit seinen nordwärts gewandten Südlöchern das Ziel aller geistigen Erkenntnis in der Durchgeistigung alles Materiellen, und mit seinen südwärts gewandten Nordlichtern das Ziel alles Materiellen in dessen Hingebung an das Geistige als Fruchtboden für die Lichtsaaten des Guten und Rechts sucht, und mit beiden, dem das Materielle durchdringenden Geiste und dem dem Geistigen sich hingebenden Materiellen, nichts anderes, als die Verwirklichung des in dem Allerheiligsten ruhenden Gesetzes und der auf ihm als Verheißung ruhenden Gottesnähe anstreben will. In der andern Stellung kündigte sich das im Heiligtum zu pflegende Licht als der zu Gott hinaufstrebende Geist an, der mit seinen aus West nach Ost strahlenden Lichtern die aus dem im Allerheiligsten ruhenden Gesetze und aus der auf ihm ruhenden Verheißung der Bundesnähe Gottes zu schöpfende Erkenntnis dem seiner Heiligung und Weihe im Osten harrenden Israel entgegenbringt, und mit seinen aus Ost nach West gerichteten Lichtern alles Simen und Wollen des seiner Heiligung und Weihe harrenden Israels der aus dem göttlichen Gesetze und seiner Verheißung quellenden Erleuchtung und Belebung entgegenführt und mit beiden, mit dem in Israel zu verwirklichenden Geist des Gesetzes und mit Israels begeistertester Hingebung an diesen Geist, nichts als das einzige Hinaufleben zu Gott sucht und findet. In welcher Stellung auch immer sind diese *שני המנורות כולן* einander zugewandten und im Mittellichte ihre Vereinigung suchenden und findenden sieben Lampen nichts, als die innigste Vereinigung der praktischen *בינה*, *גבורה* und *יראה ד'* mit den theoretischen *חכמה*, *עצה* und *דעה* zu einer von *יראה ד'* getragenen, von *יראה ד'* also belebten und vollendeten Blütenentfaltung des Geistes, daß *ד' נחה עליו רוח ד'*, daß auf dem also entwickelten Menschengeiste der Gottesgeist seine Ruhe nehme (Jesajas 11, 2. — Siehe 2. B. M. S. 358 f.).

Es waren, wie im Vorgehenden berichtet, die Fürsten der Stämme Israels mit dem Edelsten und Besten ihrer Habe, mit ihrem Silber und Gold, ihrem Mehl und Öl und würzigen Stoffen, mit dem Besten ihrer Herden zum Heiligtum hingetreten, hatten dieses alles zum Ausdruck der Hingebung aller Güter und alles Seins und Wollens an Gott und sein Gesetzesheiligtum und der Freude an dieser Hingebung für sich und ihre Stämme gestaltet und, indem sie damit ihre und ihrer Stämme einmütige Stellung zum Heiligtum bekundeten, damit zugleich die *הנחה הנכונה* vollbracht und den Altar in die Wirksamkeit seiner Bestimmung eingeführt. Der Stamm Levi und Aharon sein *נשיא* (Kap. 17, 18), fehlten in dieser Kundgebung der Stämme Israels und ihrer Stammesfürsten. Ihrer war ja nicht das Mehl und das Öl, das Silber und Gold und die Würze der Wohlgerüche, ihrer ja nicht der Reichtum der Herden, sie standen ja überhaupt nicht zum Heiligtum, sondern beim Heiligtum, und das Heiligtum selber war ihr irdischer Anteil am Leben.

Während daher die Fürsten Israels ihre Chanucaopfer zum Altare brachten und damit der Beziehung der Nation zum Heiligtum Ausdruck gaben, ward Aharon und Sodam (B. 5 ff.) seinem Stamm ihre Stellung zum Heiligtum in Mitte der Nation zum Bewußtsein gebracht. *אל כול בני המנורה יאירו שבעה* also, daß *להעלות את הנרות*, der Lichter also zu warten, daß die ganze Mannigfaltigkeit aller geistigen

Kap. 8. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

ח 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. Sprich zu Aharon und sage ihm: Wenn du die Lampen aufleuchten lässest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten.

ח 2. דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהִעָלְתְּךָ אֶת-הַנֵּרוֹת אֶל-כּוֹל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת:

diese eben durch ארון und כפורת ausgedrückt ist, in Folge der göttlichen Gegenwart in Mitte des Sein Gesetz bewahrenden Volkess, läßt Gott sein Wort an Moses gelangen.

בהעלתך

Kap. 8. V. 1. In diesem Abschnitte wird die Geschichte der Entwicklung der aus Mizrajim Erlösten zum Gottesvolke wieder aufgenommen. Sie war mit dem 34. Kapitel des 2. Buches, dem Kapitel der Bundeserneuerung nach geführter Egelverirrung, abgebrochen, um erst durch die Errichtung des Gesetzesheiligtums und die im ganzen dritten Buche und dem Anfange des vierten bis hierher diesem sich anschließende Gesetzgebung das Ideal niederzulegen, für welches Israel das Volk Gottes werden sollte, zu welchem aber es erst in dem ganzen Laufe der Jahrhunderte, ja, der selbst noch heute über unsere eigene Gegenwart hinaus reichenden Jahrtausende erzogen und herangebildet werden soll. Wir haben bereits im zweiten Buche angemerkt, wie gerade dieser Gegenstand, dieser erst nach Jahrhunderten und durch Jahrhunderte zu überwindende Gegensatz des wirklichen Israels der Gesetzgebungszeit zu diesem Gesetze und seinen Voraussetzungen und Anforderungen, das sprechendste Zeugnis für den göttlichen Ursprung dieses Gesetzes sein dürfte und es als das Unikum in der Geschichte der Menschheit kennzeichnet. Alle anderen Gesetze sind aus den Bedürfnissen ihrer Zeit und den in ihr gegebenen Voraussetzungen hervorgegangen, dieses Gesetz allein setzt sich als das absolute Höchsteziel menschlicher Gestaltungen auf Erden hin und wartet auf das Geschlecht, das für die Verwirklichung seines Ideals endlich reif geworden sein wird. —

Hinübergeführt in die Fortsetzung dieser Entwicklungsgeschichte werden wir durch die wiederholt gebotene Menorahlittpflege durch die Priester, die Einweihung der Leviten für ihre Dienststellung am Gesetzesheiligtume inmitten der Nation, die Belebung des Nationalbewußtseins des Gesamtvolkes als Gottesvolk auf Grund der immer neu im Pessachopfer zu begehenden Grundlegung des Israelberufes, und endlich den ersten Aufbruch und Weiterzug vom Berge der Gesetzgebung, der naturgemäß sofort in das Land der Verheißung hätte führen sollen, das für die Verwirklichung dieses Gesetzes durch dieses Volk für alle Zeit die Bestimmung trug und trägt. Hier macht mit V. 35 und 36, Kapitel 10, die Erzählung einen „Strich“ — und führt uns in die Mitte des Volkslagers hinab, von nun an das Volk in seiner Entwicklungsbedürftigkeit für seine ihm gesteckten hohen Ziele uns kennen zu lehren.

V. 2. מנורה, אל כול פני המנורה (siehe 2. V. M. zu Kap. 27, 20). — im eigentlichen Sinne ist der die Mittellampe tragende Mittelschaft, aus welchem nach beiden Seiten je drei Arme hervorgehen, die ebenfalls jeder eine Lampe tragen. Es wird hier nun Aharon geboten, daß er die Seitenlampen von beiden Seiten der Richtung der Mittellampe auf dem Mittelschafte zurehren soll, so, daß alle sieben Lampen ihr Licht in diese eine Richtung vereinigen. Es ist dies nur eine nähere Ausführung des 2. V. M. 25, 37 ausgesprochenen עבר פניה על עבר פניה 2. V. M. S. 357 und 358 haben wir

85. Je eine Schale hundertunddreißig an Silber und siebenzig je ein Gießbecken; alles Silber der Gefäße: zweitausendvierhundert im Gewichte des Heiligtums.

86. Goldene Löffel zwölf mit Räucherwerk gefüllt, jeder Löffel zehn im Gewichte des Heiligtums, alles Gold der Löffel: hundertundzwanzig.

87. Alle Rinder zum Emporopfer: zwölf Stiere, Widder zwölf, jährige Schafe zwölf nebst ihrer Huldigungsgabe, und Ziegenböcke zwölf zu einem Entschuldigungsoffer.

88. Und alle Rinder zum Friedensmahlsoffer: vierundzwanzig Stiere, Widder sechszig, Böcke sechszig, jährige Schafe sechszig. Dies die Einweihung des Altars, nachdem man ihn gesalbt hatte.

89. Und wann Mosche einging in das Zusammenkunftsbestimmungszeit mit Ihm zu reden, hörte er die Stimme sich zu ihm aussprechend von über dem Deckel her, welcher auf der Lade des Zeugnißes war, zwischen den beiden Cherubim her; so sprach Er zu ihm.

85. שְׁלֹשִׁים וּבְיָאָה הַקְּעָרָה הָאֶחָת
כֶּסֶף וְשִׁבְעִים הַיִּזְרָק הָאֶחָד בָּל
כֶּסֶף הַכֵּלִים אֲלָפִים וְאַרְבַּע־בָּיָאוֹת
בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ:

86. כַּפּוֹת זָהָב שְׁתוּי־עֵשֶׂרָה מִלְּאֹת
קִטְרֹת עֵשֶׂרָה עֵשֶׂרָה הַכֶּף בְּשֶׁקֶל
הַקֹּדֶשׁ כָּל־זָהָב הַכַּפּוֹת עֵשָׂרִים
וּבְיָאָה:

מפסטה. 87. כָּל־הַבָּקָר לְעֹלֹתָ שְׁנַיִם
עֹשֶׂר פָּרִים אִילָם שְׁנַיִם־עֹשֶׂר כִּבְשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנַיִם עֹשֶׂר וּכְנִתָּהֶם
וּשְׁעִירֵי עֵינִים שְׁנַיִם עֹשֶׂר לַחֲבִיאֹת:
88. וְכֹל בָּקָר וְבָה הַשְּׂלָמִים עֵשָׂרִים
וְאַרְבַּע־פָּרִים אִילָם שְׁשִׁים עֲתֻדִים
שְׁשִׁים כִּבְשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁשִׁים זֹאת
הַנִּבְחַת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הַמִּשְׁחָה אֵתוֹ:

89. וּכְבָא מִשָּׁה אֶל־אַהֲל מוֹעֵד
לְדַבֵּר אֵתוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל כַּדְּבַר
אֱלֹהֵי מַעַל הַכַּפָּרֹת אֲשֶׁר עַל־אָרֶן
הָעֵדוּת כִּיבִין שְׁנֵי הַכְּרוּבִים וַיְדַבֵּר
אֱלֹהֵי: פ

Israels in der durch diese hinhin ausgesprochenen Stellung der einzelnen von ihnen vertretenen Stämme zu dem Gesamtheiligtume aus.

B. 89. וּכְבָא מִשָּׁה וגו' (vergl. 2. M. 25, 22 und das dajelbst Bemerkte). Der vorangehenden durch die Thatsache bewirkten hinhin und der dadurch zum Ausdruck gelangten Thatsache, daß die Stämme Israels in einmütiger Zusammenstimmung in dem Gesezesheiligtume ihr Gesezesheiligtum und in ihm die Führung, Leitung und Heilesförderung ihres ganzen nationalen Wesens erkennen, schließt sich damit korrespondierend der Bericht der Thatsache an, daß, wenn Moses in das Heiligtum trat, וַיִּשְׁמַע וגו' מעל הכפרה אשר, er die an ihn sich aussprechende Stimme vernahm von dem auf dem ruhenden ארון העדות כפרה herab zwischen den beiden כרוכים hervor; denn, wie wir dort bemerkt, nicht in Folge einer besonderen individuellen Beziehung Moses zu Gott, sondern nur in Folge der göttlichen Bundenähe mit Israel, wie

75. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

76. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsopfer.

77. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Bageles, Sohn Acherans.

78. Am zwölften Tage der Fürst der Söhne Raschalis: Achira, Sohn Enans.

79. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbeden, siebenzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

80. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

81. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

82. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsopfer.

83. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Achiras, Sohn Enans.

84. Dies die Einweihung des Altars, am Tage, da man ihn salbte von den Fürsten Zisraels: silberne Schalen zwölf, silberne Gießbeden zwölf, goldene Löffel zwölf.

75. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כִּבְשֵׁי־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

76. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

77. וְלִזְבַּח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶדְתִּים חֲמִשָּׁה כִּבְשִׁים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה וְזֶה קָרְבַּן בָּגְעִיאֵל
בֶּן־בָּקָר: פ

78. בְּיוֹם שְׁנַיִם עָשָׂר יוֹם נִשְׂא
לְבָנָי נִפְתָּלוֹ אַחֲרָיו בֶּן־עֵינָן:

79. קָרְבָּנוֹ קִעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלִשִׁים וּבָאָהּ מִשְׁקָלָהּ כִּזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שְׁבַעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם מְלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁבֶן
לְמִנְחָה:

80. כֶּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְמָרַת:

81. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כִּבְשֵׁי־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

82. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

83. וְלִזְבַּח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶדְתִּים חֲמִשָּׁה כִּבְשִׁים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה וְזֶה קָרְבַּן אַחֲרָיו
בֶּן־עֵינָן: פ

84. זֹאת הַחֲנֻכָּה הַמְּזֻבַּח בְּיוֹם
הַמִּשְׁחָה אֹתוֹ כִּי־אֵת נִשְׂאֵי יִשְׂרָאֵל
קִעֲרַת־כֶּסֶף שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה כִּזְרָק־
כֶּסֶף שְׁנַיִם עָשָׂר כִּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים
עֶשְׂרֵה:

B. 84. 'זאת הנכת וגו' u. s. w. Diese Rescapitulation und zusammenfassende Zusammenstellung spricht die Gleichheit und die einmütige Zusammenstimmung der Fürsten

64. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsoffer.

65. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Abidans, Sohn Widonis.

66. Am zehnten Tage der Fürst der Söhne Dans: Achieser, Sohn Amischaddais.

67. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe,

68. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

69. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

70. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsoffer.

71. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Achiesers, Sohn Amischaddais.

72. Am elften Tage der Fürst der Söhne Achers: Pagiel, Sohn Acherans.

73. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

74. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

64. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

65. וּלְזֶבַח הַשְּׂלָמִים בְּקָר שְׁנַיִם

אֵילִם חֲמִשָּׁה עֲתָדִים חֲמִשָּׁה בָּבָשִׁים

בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה יְהוָה קָרְבָנוֹ אֲבִידָן

בְּנֹדֶעֱדֵי: פ

66. בַּיּוֹם הַשְּׁעִירִי נִשְׂיָא לְבָנֵי דָן

אֲחִיעֶזֶר בְּנֹדֶעֱמִישָׁדָי:

67. קָרְבָנוֹ קְעֶרֶת־בָּסָף אֶחָת

שְׁלִשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרַק אֶחָד

בָּסָף שְׁבַעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ

שְׁנֵיהֶם | מִלֵּאִים סֶלֶת בָּלוּלָה בְּשֶׁמֶן

לְהִנְדָּה:

68. בַּף אֶחָת עֲשָׂרָה זָהָב מִלֵּאָה

קְמֶרֶת:

69. פֶּר אֶחָד בְּנֹדֶבֶק אֵיל אֶחָד

בָּבֶשֶׁת־אֶחָד בְּנֹדֶשָׁנָה לְעֹלָה:

70. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

71. וּלְזֶבַח הַשְּׂלָמִים בְּקָר שְׁנַיִם

אֵילִם חֲמִשָּׁה עֲתָדִים חֲמִשָּׁה בָּבָשִׁים

בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה יְהוָה קָרְבָנוֹ אֲחִיעֶזֶר

בְּנֹדֶעֱמִישָׁדָי: פ

72. שְׁבִיעִי: בַּיּוֹם עֲשָׂתִי עֲשָׂר יוֹם

נִשְׂיָא לְבָנֵי אֲשֶׁר פְּגִיעֵאל בְּנֹדֶעֱכָרן:

73. קָרְבָנוֹ קְעֶרֶת־בָּסָף אֶחָת

שְׁלִשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרַק אֶחָד

בָּסָף שְׁבַעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ

שְׁנֵיהֶם | מִלֵּאִים סֶלֶת בָּלוּלָה בְּשֶׁמֶן

לְהִנְדָּה:

74. בַּף אֶחָת עֲשָׂרָה זָהָב מִלֵּאָה

קְמֶרֶת:

fünf jährige Schafe; dies das Opfer
Elijchamas, Sohn Amihuds.

54. Am achten Tage der Fürst der
Söhne Menasches: Gamliel, Sohn
Pedazurs.

55. Sein Opfer: eine silberne Schale,
hundertunddreißig an Gewicht, ein
silbernes Gießbecken, siebenzig Schefel im
Gewichte des Heiligtumes, beide voll
feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt,
zu einer Huldigungsgabe.

56. Einen Löffel von zehn Schefel
Gold mit Räucherwerk gefüllt.

57. Einen jungen Stier, einen Widder,
ein Schaf in seinem ersten Jahre zu
einem Emporopfer.

58. Einen Ziegenbock zu einem Ent-
zündungsoffer.

59. Und zum Friedensmahloffer:
zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke,
fünf jährige Schafe; dies das Opfer
Gamliels, Sohn Pedazurs.

60. Am neunten Tage der Fürst
der Söhne Binjamins: Abidan, Sohn
Gidonis.

61. Sein Opfer: eine silberne Schale,
hundertunddreißig an Gewicht, ein
silbernes Gießbecken, siebenzig Schefel im
Gewichte des Heiligtumes, beide voll
feinen Weizenmehles, mit Öl durch-
rührt, zu einer Huldigungsgabe.

62. Einen Löffel von zehn Schefel
Gold mit Räucherwerk gefüllt.

63. Einen jungen Stier, einen Widder,
ein Schaf in seinem ersten Jahre zu
einem Emporopfer.

אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶתְדִים חֲמִשָּׁה כִּבְשִׂים
בְּנֵי־שֵׁנָה חֲמִשָּׁה וְזֶה קֶרְבֵּן אֵלִישָׁמַע
בֶּן־עִמְיָהוּד: פ

54. בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי נָשִׂיא לְבָנִי
מִנְשֵׁה גַמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצֹר:

55. קֶרְבָּנוּ קֶעֱרֵת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּכְמֵהּ מִשְׁקָלָהּ כְּזָרַק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם | מִלְּאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה:

56. כֶּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מִלְּאָה
קֹמֶרֶת:

57. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כִּבְש־אֶחָד בֶּן־שָׁנָו לְעֹלָה:

58. שְׁעִיר־עֲזִים אֶחָד לְחַטָּאת:
59. וְלוֹבֶכֶת הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם

אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶתְדִים חֲמִשָּׁה כִּבְשִׂים
בְּנֵי־שֵׁנָה חֲמִשָּׁה וְזֶה קֶרְבֵּן גַּמְלִיאֵל
בֶּן־פְּדָהצֹר:

60. בַּיּוֹם הַתְּשִׁיעִי נָשִׂיא לְבָנִי
בְּנִינֹו אַבְדִּין בֶּן־גִּדְעֹנִי:

61. קֶרְבָּנוּ קֶעֱרֵת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּכְמֵהּ מִשְׁקָלָהּ כְּזָרַק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם | מִלְּאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה:

62. כֶּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מִלְּאָה
קֹמֶרֶת:

63. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כִּבְש־אֶחָד בֶּן־שָׁנָו לְעֹלָה:

42. Am sechsten Tage der Fürst der Söhne Gads: Eljasaf, Sohn Deuels.

43. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Schefel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

44. Einen Löffel von zehn Schefel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

45. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

46. Einen Ziegenbock zu einem Entzündungsopfer.

47. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Eljasafs, Sohn Deuels.

48. Am siebten Tage der Fürst der Söhne Efrajims: Elischama, Sohn Amihuds.

49. Sein Opfer: eine silberne Schale hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Schefel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

50. Einen Löffel von zehn Schefel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

51. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

52. Einen Ziegenbock zu einem Entzündungsopfer.

53. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke,

שש. 42. ביום הששי נשוא לבני נד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל:

43. קָרְבָּנוּ קַעֲרֹת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרֵק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם | מְלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

44. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קַמְרֹת:

45. כֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

46. שְׁעִיר־עֹזִים אֶחָד לְחַטָּאת:

47. וּלְזִבְחַת הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶתְדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זָהָב קָרְבֵן אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל: פ

48. ביום השביעי נשוא לבני אֶפְרַיִם אֶלְיָשָׁמָה בֶּן־עִמְיָהוּד:

49. קָרְבָּנוּ קַעֲרֹת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרֵק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם | מְלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

50. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קַמְרֹת:

51. כֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

52. שְׁעִיר־עֹזִים אֶחָד לְחַטָּאת:

53. וּלְזִבְחַת הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם

31. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligthums, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

32. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

33. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Empropfer.

34. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsoffer.

35. Und zum Friedensmahlopfers: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Elizurs, Sohn Schedeurs.

36. Am fünften Tage der Fürst der Söhne Schimeons: Schlumiel, Sohn Zurišchaddais.

37. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligthums, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

38. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

39. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Empropfer.

40. Einen Ziegenbock zu einem Entfündigungsoffer.

41. Und zum Friedensmahlopfers: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Schlumiels, Sohn Zurišchaddais.

31. קָרְבָּנוֹ קְעֵרֶת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּבִצָּה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרַק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיתָם | מְלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

32. כֶּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְמֵרֶת:

33. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָה לְעֹלָה:

34. שְׁעִיר־עֹזִים אֶחָד לְחַטָּאת:

35. וְלִזְבַּח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶתְדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיזוּר בֶּן־שְׁדִיאֹור: פ

36. בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי נָשִׂיא לְבְנֵי שְׁמֵעוֹן שְׁלֹמִיאֵל בֶּן־צֹרִישְׁדָּי:

37. קָרְבָּנוֹ קְעֵרֶת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּבִצָּה מִשְׁקָלָהּ כִּזְרַק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיתָם | מְלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

38. כֶּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְמֵרֶת:

39. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָה לְעֹלָה:

40. שְׁעִיר־עֹזִים אֶחָד לְחַטָּאת:

41. וְלִזְבַּח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶתְדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן שְׁלֹמִיאֵל בֶּן־צֹרִישְׁדָּי: פ

20. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

21. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

22. Einen Ziegenbock zu einem Entzündigungsoffer.

23. Und zum Friedensmahloffer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Methanels, Sohn Quars.

24. Am dritten Tage der Fürst der Söhne Sebuluns: Eliab, Sohn Chelons.

25. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbeden, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

26. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

27. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

28. Einen Ziegenbock zu einem Entzündigungsoffer.

29. Und zum Friedensmahloffer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Eliabs, Sohn Chelons.

30. Am vierten Tage der Fürst der Söhne Rubens: Elizur, Sohn Sche-
deurs.

20. כַּף אֶתֶת עֲשָׂרָה זָהָב מִלֶּאֱהָה
קִמְרֹת:

21. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

22. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

23. וְלֹבֶבָה חֲשִׁלִּים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶהָדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה וְגַם קָרְבָן נְתַנְאֵל
בֶּן־צֹעֵר: פ

24. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי נָשִׂיא לְכִנֵּי
זְבוּלֹן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן:

25. קָרְבָּנוֹ קֶעֱרֶת־כֶּסֶף אֶתֶת
שְׁלִשִׁים וּכְמֵאָה מִיִּסְחָהּ מִזֶּרֶק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שָׁהַל בַּשָּׁהַל חֲקֹדֶשׁ
שְׁנֵיתָם מִלֵּאִים סֶלֶת בְּלוּבָה בַּשָּׁנָן
לְחִנְיָה:

26. כַּף אֶתֶת עֲשָׂרָה זָהָב מִלֶּאֱהָה
קִמְרֹת:

27. פֶּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אֵיל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

28. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

29. וְלֹבֶבָה חֲשִׁלִּים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עֶהָדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה וְגַם קָרְבָן אֱלִיאָב
בֶּן־חֵלֹן: פ

30. בַּיּוֹם הָרְבִיעִי נָשִׂיא לְכִנֵּי
רְאוּבֵן אֱלִיזֹר בֶּן־שְׁדַיְאוּר:

ſich als 12, 32) auszeichnete und deſſen Fürſt, Methanel, eben derjenige war, der dieſe ganze komobch angeregt und entworfen hatte.

18. Am zweiten Tage brachte näher Methanel, Sohn Quars, der Fürst Diffsachars.

19. Er brachte sein Opfer näher: Eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebenzig Schefel im Gewichte des Heiligtums, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Guldigungsgabe.

18. ביום השני הקריב נתנאל
בן-זוגר נשיא יששכר:

19. הקרב את־קרבנו קִעֲרַת־בָּסֶמֶת
אֶחָת שְׁלֹשִׁים וּבִמָּאָה כִּשְׁקָלָהּ כִּי־זָבֵק
אֶחָד בָּסֶמֶת שְׁבַע־עִים שָׂקֶל בְּשָׂקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם | כִּלְאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְכִנְיָהּ:

wieder speziell als solches erscheint, es sind dies עהודים. Es sind dies nach רר"ק die größeren älteren Böcke im Vergleich zu שעיר, dem sonst charakteristischen Opfertiere vom Ziegengeschlechte. Es liegt nahe, in עהודים daher diejenigen Tiere des Ziegengeschlechts zu erkennen, in welchen der עז- und שעיר-Charakter in gesteigertem Maße erscheint, es sind die עהודים, die stets „bereiten“, die großen starken, kampfbereiten Böcke der Herde. Daher Jesaias 14, 9 עהודי ארץ zur Bezeichnung aller anderen Babel gleich über die Schaubühne der Geschichte ziehenden kriegerischen Großmächte der Erde. Es freut sich daher der Stamm seines Seins und Wollens vor Gott als בקר: in der Mitarbeit an dem großen Gotteswerke auf Erden, als איל: in dem Vorwandeln in dem Kreise der nationalen Genossen, als עהוד: in dem Verteidigungskampfe nach außen, endlich als כבש: in der treuen Hingebung an die Führung des „Hirten Israels“. Charakteristisch sind die Zahlen. Es tritt dabei eine Zahl auf, die auch sonst nie als Zahlbestimmung bei Opfern erscheint, es ist dies die Zahl: fünf. Erwägen wir, daß zehn die Grundzahl einer עדה, einer zu einer Einheit geschlossenen Vielheit ist, so stellt sich fünf als Halbheit, als nicht geschlossene Vielheit dar, und wir begreifen, warum in שלבים im Ausdruck der Freude an seinem Sein und Wollen vor Gott der Stamm nicht als geschlossene Einheit, sondern als ungegeschlossene, der Vereinigung mit einem Bruderstamm bedürftende Halbheit sich darstellen will. Im יולה, im Ausdruck dessen, was er soll, durfte er als פר אהר u. s. w. hintreten; denn es soll jeder Stamm vermöge seiner Eigenartigkeit ein besonderes „Eins“ bilden in der Summe des Gottesvolkes. Aber in שלבים, im Ausdruck der Freude an dem, was er ist, begreift sich der Stamm nicht als Einheit und nicht als geschlossene Einheit, nicht „eins“ und nicht „zehn“ ist das Zahlzeichen seiner Opfer. Als בקר, in der Gott dienenden Lebensthat, bekennt er sich als כבש, als „Vielheit“, er gedenkt des Beitrags an für Gottes Werk arbeitender Lebensthat, der in jeder Hütte, jeder Brust seines Stammes geleistet wird, mit welchem jedes Individuum seiner Gesamtheit sich nur mit hinein zählt in die „Tausende und Zehntausende Israels“. Und in der Freude an seinem איל-Einfluß nach innen, an seiner עהודים-Macht nach außen und an seinem כבש-Bewußtsein der Gottesführung, begreift er sich nur als Teil des Ganzen, fühlt er sich nur im Bruderaußschluß ganz, und drückt sein Freudebewußtsein als שנה המשה כני שנה עהודים המשה, כבשים בני שנה עהודים המשה aus.

WB. 18 u. 19. ביום השני הקריב וגו' הקרב וגו'. Die Darbringung am zweiten Tage wird wiederholt mit הקריב eingeleitet, um ihr, und so auch allen folgenden, die darauf nur mit der kürzer berichtenden Fassung: ביום הרביעי, ביום השלישי נשיא וגו' ביום הרביעי, ביום השלישי נשיא וגו' u. s. w. aufgeführt werden, obgleich sie alle nur die Wiederholung des ersten für ihren Stamm waren, ganz dieselbe selbständige Dignität wie dem ersten zu bewahren. Im כפרי wird darin eine Auszeichnung des Stammes Diffsachar erkannt, der

15. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

16. Einen Ziegenbock zu einem Entzündigungsopfer.

17. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Kinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Nachschons, Sohn Aminadabs.

15. פֶּרֶךְ אֶחָד בֶּן־בְּקָר אֵיל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שָׁנָתוֹ לְעֹלָה:

16. שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד לְהַמָּאֵת:

17. וּלְזִבְחֵה הַשְּׁלָמִים בְּקָר שְׁנַיִם
אֵילִים חֲמִשָּׁה עֲתוּדִים חֲמִשָּׁה כֶּבֶשִׁים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה וְגַם קִרְבָּן נַחֲשֹׁן
בֶּן־עַמִּינָדָב: כ

dem Altare zur Vollziehung kommen werden und also den Grund der הנכה המוכח bilden, und zwar beginnt die Aufnahme in den Kreis des Heiligthums schon mit den äußeren Gütern: קערה, die Hingebung vollzieht sich mit dem lebendigen Wesen der Persönlichkeit: מורק, und das vollendetste Aufgehen in Gott, כה, vollzieht sich vor allem mit dem Gott entstammenden, Gott zuwollenden Göttlichen im Menschen. Vielleicht haben diese oder ähnliche Betrachtungen bei der Wahl der Gewichtzahl dieser Geräte mitgewirkt. קערה: 130, מורק: 70, כה: 10. Zehn als Einheit genommen, giebt die Zahlen 13, 7, 1, offenbar eine absteigende, sich verzweigende Proportion mit der Differenz: 6, 13 - 6 = 7 - 1. Nun kennen wir sechs als das Zeichen des Geschöpflichen. Es ist aber der Mensch ein Doppelkreis des Geschöpflichen, des vegetativen und des animalischen, mit der Einheit eines Göttlichen verbunden. In Zahlen ausgedrückt, ist der Mensch $6 + 6 + 1 = 13$. Für die קערה, das Weisgefäß der äußeren Güter der Nahrung und des Gemüthes ist die volle Zahl 13 gewählt. סילה und שכן an sich repräsentieren schon die eine geschöpfliche Seite, die vegetative, und sie haben die Bestimmung in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische umwandelt zu werden. Ihre Signatur ist daher 6 und 7 = 13. Die עפש, welche in dem Blute des מורק ihre Hingebung erhalten soll, findet ihren Ausdruck in der Zahl 7. Zu ihr ist das eine Geschöpfliche, das Vegetative, bereits in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische aufgegangen. Sie ist $13 - 6 = 7$. Die Signatur des מורק ist daher 7. Das im קטרה ganz in Gott Aufgehende ist das mit dem Animalischen im Menschen verbundene Göttliche an sich. Es ist das göttliche Menschenwesen nach Abzug des animalisch Geschöpflichen, es ist $7 - 6 = 1$. Die Signatur des כה ist daher: 1.

W. 15 u. 16. Nachdem in מרה die Güterweihe des Stammes vollzogen, schreitet in יולה und הטאה die הנכה zu einer von sittlichem הטאה-Ernste getragenen Thatenweihe des Stammes fort. Es soll sein Stamm jederzeit שעייר = gleich die unverlokbare Festigkeit auf der Höhe eines jeden sittlichen Standpunktes bewahren und im Dienste Gottes eine ungeschwächte Arbeitskraft (פר בן בקר), im Kreise der Bruderschaften ein fortschrittsmächtiges Vorgehen (איל), und in der Nachfolge Gottes eine nie sich überhebende, der Leitung nie sich entwachsen glaubende Treue (כבש בן) in zu Gott emporstrebender That (עולה) bewahren (siehe zu Kap. 6, 14). Auch die Darbringung dieses נדבה הטאה ist שעה הוראת, gehört dem הנכה-Momente an (siehe zu 3. B. M. 4, 24).

W. 17. ולזבחי השלמים וגו'. Es gipfelt aber die הנכה des Altars in dem בוח שלמים, in dem Opfer, in welchem — die Güter- und Thatenweihe vorausgesetzt, — der Stamm zur Freude an dem eigenen Sein und Wollen vor Gott, zu dem gottfrohen heiteren Genuß seiner selbst gelangt. Es tritt darin ein Opfertier auf, das nirgend

ein silbernes Gießbecken, siebenzig Scheffel im Gewichte des Heiligtums; beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldbigungsgabe.

שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזֶּרֶק אֶחָד
כֶּסֶף שֶׁבַע עֶבְרִים שָׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם וּמֵלֵאִים סֶלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה:

14. Einen Löffel von zehn Scheffel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

14. כֶּף אֶחָת עֵשְׂרֵה זָהָב מֵלֵאָה
קִמְחָה:

dargereicht wird. מִזֶּרֶק ist eigentlich ein Wurfgefäß für die זריקה des Blutes zu den Altarhöhen hinan. Nach כפרי waren beide Gefäße, obgleich an Gewicht verschieden, doch an Umfang gleich, מִזֶּרֶק war nur dünner, גָּדְלוֹ דַק, so daß sie beide das gleiche Quantum faßten, eine Gleichheit, die in dem שְׁנֵיהֶם מֵלֵאִים ihren Ausdruck hat (vergl. 3. B. M. S. 323). Indem der Stammesfürst als ראש בית אבֹתָיו und נשיא מִטְהוֹ beide mit Mehl und Öl gefüllt zu einem מִנְחָה brachte sprach er damit den Gedanken aus, daß, was sein Stamm an Gütern der Nahrung und des Wohlstandes nach seiner Eigenart erwirbt, dem Geiste des göttlichen Gesetzes huldbigend geweiht sein solle, und daß sein Stamm nie in dem Schaffen und dem toten Besitze dieser Güter sozialen Wohlstandes an sich ein Moment der Größe erblicke, daß vielmehr aller materielle Güterreichtum ihm nur so viel bedeuten solle, als die Güter lebendig gemacht, als das Mehl und das Öl in „Blut“, in נִפְשוּת umwandelt würden, die zu der Höhe ihrer gottgewiesenen Bestimmung hinanleben, daß in dem künftigen דם der מִזְרֵקֶה das כֹּלֵה und שֶׁבֶן selbst den sittlichen Adel eines zu Gott hinaufstrebenden Lebens gewinnen solle.

B. 14. כֶּף וגו' כֶּף ist ein Gefäß, sowohl zur Darstellung und Darbringung des zum להם הפנים gehörenden Weibraths (2. B. M. 25, 29) als zur täglichen und besonderen Darbringung des קִטְרֶה am י"ב (Zoma 47 a und Thamid V, 4). Zum מִנְחָה סֶלֶת gehört normal eigentlich לבונה (siehe zu 3. B. M. 2, 1). Statt dessen tritt hier die קִטְרֶה לְרִיחַ נִיחֹיחַ selbständig und in dem gesteigerten höchsten Ausdruck des קִטְרֶה auf. Wie bereits zu 2. B. M. 30, 34 f. bemerkt, ist קִטְרֶה der höchste Ausdruck der idealsten Hingebung, des vollendetsten Aufgehens in Gott, es ist רִיחַ נִיחֹיחַ an sich, zu welchem alle anderen auf dem Altare des Vorräumns zu vollbringenden Handlungen nur den hinaufstrebenden Weg bahnen. Seine Darbringung ist daher dem הוֹבֵחַ זִבְחָה im היכל vorbehalten, und kann sonst nie בְּמִדְבָּר gebracht werden. Es ist das höchste Ideal, das gesteckt ist, das eben nur als gesteckt, als das vom Heiligtum gewiesene hohe Ziel erscheinen darf, dessen aus נִדְבָה hervorgehende Darbringung aber eine die Höhe dieses Ziels verkennende Anmaßung in sich fassen würde. Seine Darbringung hier בְּמִדְבָּר und auf זִבְחַת הַחִיצוֹן war daher nur הוֹרָאָה שְׁעָה, eine aus der Bedeutung des Momentes und des momentanen Zweckes hervorgehende ausdrückliche Gestattung. Als הִנְבָּה הַזִּבְחָה zeigt es eben das נִחֹיחַ רִיחַ, zu dem hinau der חִיצוֹן die Wege fortan lehren soll, in seiner reinsten Vollendung, und von dem Stammesfürst als Stammesfürsten dargebracht, spricht es das Gelöbnis aus, daß dieses höchste Ziel jüdischer Vollendung auch seinem Stamme als solchem als ein mit allen Gütern und Gaben alle kommenden Zeiten hindurch anzustrebendes ewig voranleuchten soll. Alle Wünsche seines Stammes sollen in Befriedigung der göttlichen Wünsche aufgehen. All sein נִחֹיחַ רִיחַ ein רִיחַ לְר' werden.

Zusammengefaßt sprechen קִטְרֶה, מִזֶּרֶק und כֶּף allgemein die drei Grundweihandlungen von קַבְלָה, זריקה, הִקְטָרָה: Aufnahme, Hingeben, Aufgehen aus, die an und auf

da man ihn salte; es brachten die Fürsten ihr Opfer näher vor den Altar.

11. Da sprach Gott zu Moſe: Je ein Fürst für den Tag, je ein Fürst für den Tag sollen sie ihr Opfer zur Einweihung des Altars näher bringen.

12. Da war es, der am ersten Tage sein Opfer näher brachte: Nachſchon, Sohn Aminadabs vom Stamme Jehuda.

13. Und sein Opfer war: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht,

הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַקִּישָׁה אֹתוֹ וַיִּקְרְבוּ
הַנְּשִׂאִים אֶת־קָרְבָּנָם לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ:

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־רִיבֵי־נָשִׂיא
אֶחָד לְיוֹם נָשִׂיא אֶחָד לְיוֹם יִקְרְבוּ

אֶת־קָרְבָּנָם לְהַנְחִיף הַמִּזְבֵּחַ: ׀

12. וַיְהִי הַיּוֹם הַרְאִשׁוֹן

אֶת־קָרְבָּנוֹ בַּחֲשׂוֹן בְּדַעֲשִׁיבָה לְנִינְחָה
יְהוּדָה:

13. וַקְּרָבָנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אֶתֶת

Stammesfürsten, הנכבד המיבב. Wir haben bereits zu 1. B. M. 14, 14 den Begriff הנבב als das Einführen eines Objectes in seine Bestimmung erläutert. Wir haben dort bemerkt, wie diesem Begriffe ein negatives und ein positives Merkmal innewohnt. Es ist eine verneinende und eben dadurch eine um so intensivere Aktivität gewährende Begrenzung. — (Passivität ist dort zu berichtigender Druckfehler. Ebenso das Zitat am Schlusse Kap. 9, 9 soll heißen: 2, 18.) — Die verneinende, den Altar von jeder anderen Bestimmung sondernde Heiligung war bereits durch כִּישָׁה ausgedrückt und das Positive seiner Bestimmung zugleich nur durch die würdigen Bestandteile des שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה (siehe 2. B. M. S. 419) angedeutet. In die Bethätigung dieses positiven Inhalts seiner Bestimmung wollten die Fürsten der Stämme Israels sofort nach seiner כִּישָׁה den Altar einführen. Das auf dem Altar als אש איכלה אש leuchtende הַשֶּׁמֶת־אֵש Feuer ist ja eine Aufforderung an jeden, sich mit allem, was dieses sein „Ich“ umfaßt, der Macht des göttlichen Geſetzes zur „Nahrung“ des Göttlichen auf Erden und zur Gestaltung alles Irdischen zum „göttlichen Wohlgefallen“ hinzugegeben. Dieser stillschweigenden mit dem Moment der vollendeten כִּישָׁה ergehenden Aufforderung fühlten sich die Fürsten der Stämme Israels gedrungen sofort zu entsprechen und damit zugleich zu bekunden, wie sie diese mit der כִּישָׁה des Altars inmitten der Nation beginnende Wirkſamkeit des Heiligtums in der Nation verflünden und beherzigten. Daher יקריבו הנשאים אה וקרבו, und sie brachten es gleichzeitig und zusammen, die Gleichheit der von ihnen vertretenen Stämme und die Einmütigkeit ihrer Gesinnung dem Geſetzesheiligtum gegenüber damit beglegend.

B. 11. ויאמר ה' גו'. Gott aber bestimmte, dem Fürsten eines jeden Stammes solle ein Tag zur Darbringung seines Opfers eingeräumt werden. Repräsentiert doch jeder Stamm eine Eigenart sozialer Menscheneigentümlichkeit, deren Länterung, Durchdringung mit dem Geiſte des Geſetzes, und deren Bethätigung in Verwirklichung der Anforderungen deſſelben einen durchaus wesentlichen selbständigen Beitrag zur Lösung der Gesamtanfrage der Nation bildet.

B. 12. ויהי המקריב גו'. Es geschah die Darbringung ganz in der Reihenfolge der Kap. 2 für die Lagerung und Wanderung gegebenen Stellung und Gruppierung der Stämme (siehe daſelbſt).

B. 13. וקרבו גו'. וקרבו ist ein כרבו, in welchem ein מנהג die Heiligung seiner Aufnahme vom Heiligtum empfängt und in welchem es durch הגשה im S. B., der Seite des dem Geſetze zugewandten und an dem Geſetze ſich erleuchtenden Geiſtes

4. Da sprach Gott zu Mose:
5. Nimm sie von ihnen; sie sollen bleiben, um zum Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeitpunktes zu dienen, und du giebst sie den Leviten, jeglichem nach seinem Dienste.
6. Da nahm Mose die Wagen und die Kinder und gab sie den Leviten.
7. Zwei der Wagen und vier der Kinder gab er den Söhnen Gerschons nach ihrem Dienste,
8. und vier der Wagen und acht der Kinder gab er den Söhnen Merariz; entsprechend ihrem Dienste, unter Leitung Jthamars, des Sohnes Aharons, des Priesters.
9. Den Söhnen Nehatz gab er keine; denn ihnen lag der Dienst des Heiligtums ob, sie hatten auf der Schulter zu tragen.
10. Sodann brachten die Fürsten die Einweihung des Altars näher, am Tage

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
5. לֶקַח מֵאֵתָם וְהוּי לְעַבְדֵי אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְנִבְחַתָּה אוֹתָם אֶל־הַלְוִיִּם אִישׁ כְּפִי עֲבֹדָתוֹ:
6. וַנָּקַח מִשָּׂה אֶת־הַעֲגֻלֹת וְאֶת־הַבָּקָר וַיִּתֵּן אוֹתָם אֶל־הַלְוִיִּם:
7. אֶת־הַשְּׁתֵי הַעֲגֻלֹת וְאֶת אַרְבַּעַת הַבָּקָר נָתַן לְבְנֵי גֵרְשׁוֹן כְּפִי עֲבֹדָתָם:
8. וְאֶת אַרְבַּעי הַעֲגֻלֹת וְאֶת שְׁמֹנֶת הַבָּקָר נָתַן לְבְנֵי מֵרָרִי כְּפִי עֲבֹדָתָם כִּי־אִתְּמַר בְּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן:
9. וְלֹבְנֵי קָהָת לֹא נָתַן כִּי־עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ יִלְבְּשׁוּ עֲלֵהֶם בְּבָתְרָה וְשָׂאוּ:
10. וַיִּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת הַתְּנִיֹּף

Umgebung des Wagenraums bedeuten, durch welche die in den Wagen gebrachten Personen oder Gegenstände geschützt werden. Hier, zum Transport der unverhüllt auf die Wagen geladenen Bestandteile der Wohnung, war eine solche Bedeckung unerlässlich. So auch ב"ר מ'חפ"ן. Diese Wagen brachten sie als נשיאי ישראל, als die Häupter der Gesamtnation. Sie bethätigten darin das Nationalbewußtsein, daß die Nation das Gesetzesheiligtum als den Nationalbesitz begriff, den die Nation auf allen ihren Wanderungen, wie der Körper die ihn belebende Seele, mit fort zu tragen habe. Daß sie diese Wagen als נשיאי ישראל, und nicht als ראשי ביה אבהם und נשיאי המטות dem Heiligtume widmeten, sprach sich in der Vereinigung je zweier נשיאים zu einem Wagen nebst dessen Geßpann aus. Es trat also keiner für seinen Stamm allein in einer Spende hin. מלמד שהביאום ומסרום לצבור: ויקריבו אותם לפני המשכן. Sie machten die Wagen zum Nationaleigentum (מדרש רבות).

B. 9. im Gegensatz zu מועד אהל מועד im engeren Sinne des B. 5. Ihnen lag der Dienst des קדש im eigentlichen Sinne ob, jener Gegenstände, die die eigentlichen Objekte bilden, für welche das מועד אהל errichtet worden. Sie sind das eigentlich Heilige, durch dessen Heiligkeit alle anderen Heiligtümer ihre Heiligkeit erhalten, sie sind das קדש der קדשים, קדש הקדשים, wie sie Kap. 4, 4 genannt werden. Sie sind dasjenige קדש, in welchem die ganze von uns zu lösende Aufgabe ihren Ausdruck hat, für welche wir daher die eigenste Kraft unseres Wesens einzusetzen haben, daher: בכהף ישאו.

B. 10. ויקריבו הנשיאים, darauf brachten sie, nicht als נשיאי ישראל als die Häupter der Gesamtheit, sondern als ראשי ביה אבהם und נשיאי המטות, als die

2. brachten Israels Fürsten, die Häupter ihres Vaterhauses näher — es waren dies die Fürsten der Stämme, dieselben, die sodann den Zählungen beistanden,

3. und brachten ihr Opfer vor Gott hin: sechs Wagen mit Bedeckung und zwölf Minder; je ein Wagen auf zwei Fürsten und ein Ochse von je einem. Sie brachten sie vor die Wohnung hin.

2. וַיִּקְרְבוּ נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל רֹאשֵׁי
בֵּית אֲבוֹתָם הֵם נְשִׂאֵי הַמִּטַּת הֵם
הַעֲמִידִים עַל־הַמִּפְקָדִים:

3. וַיָּבִיאוּ אֶת־קַרְבָּנָם לִפְנֵי יְהוָה
שֵׁשׁ־עֲגָלֹת צֶבַע וְשֵׁנֵי עֶשְׂרֵת קָרָר וְעֲגָלָה
עַל־שְׁנֵי הַנְּשִׂאִים וְשִׂיר לְאֶחָד וַיִּקְרְבוּ
אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן:

nicht eines selbst seiner letzten Teile entraten. Nichts ist für die Idee des Ganzen entbehrlich, nichts bedeutungslos. Alles zusammen ist die plastische Darstellung des Satzes: ועשו לי מקדש ושכנתי בו כחכם. Wie aber ein Satz keines Wortes, keiner Silbe, keines Buchstabens entraten kann, hinwieder aber kein Buchstabe, keine Silbe, kein Wort für sich allein bedeutungsvoll ist: also ist auch das Heiligtum ein symbolisches Satzganzes, in welchem das Ganze keines Teiles und kein Teil des Ganzen entbehren kann.

אחו ואת כל כלו ואת המזבח ואת כל כלו, es ist hier das Gesamtheitgum in seinen beiden Hauptbestandteilen bezeichnet: וכלו ואת כל כלו, die Aufgabe, und ואת כל כלו, den Weg zur Lösung dieser Aufgabe.

2. Das Objekt zu ויקרבו ist ויביאו את קרבנם וגו'. ויקרבו ist unterbrochen durch nähere Bezeichnung des Subjekts: נשיאי ישראל. Es waren נשיאי ישראל, Israels „gehobene Träger“, die Männer, die vermöge ihrer Stellung auf der Höhe der nationalen Bestimmung standen und von dieser Stellung aus die Nation zur gleichen Höhe hinarheben sollten. Sie waren ראשי ביה אבותם. ראשי ביה sind die durch Abstammung aus einem Stammeshaufe zur Stammeseinheit vereinigten Familien. Diese in der Gesamtnation als die נשיאי ישראל hervorstechenden Männer waren eben diejenigen, welche innerhalb der zur Stammeseinheit vereinigten Familien vermöge des ihrer Persönlichkeit und ihrem sozialen Charakter geschenkten Vertrauens und gewährten Einflusses an die Spitze aller die Stammesinteressen berührenden Angelegenheiten berufen waren. Vermöge dieser doppelten Eigenschaft, als נשיאי ישראל und ראשי ביה אבותם waren sie die Geeignetesten: נשיאי המטה zu sein. — Der seiner inneren Beziehung zufolge ביה אבותם genannte Stamm heißt: מטה als „Ast“ des großen Nationalganzen, der als solcher aus der Gesamtwurzel und dem Gesamtstamme den Nationalgeist in die Besonderheit der Stammeseinheit überleitet, um die Gesamtaufgabe innerhalb der Eigenart des Stammes zur Verwirklichung zu bringen. Als נשיאי ישראל der Gesamtheit und als ראשי ביה אבותם der Stammesbesonderheit angehörend, waren sie daher die Berufensten als ראשי המטה die Gesamtinteressen innerhalb ihres besonderen Stammes zu vertreten; daher waren sie auch: העומדים על הפקדים diejenigen, die einen Monat später der Zählung der einzelnen nach Familien und Stämmen für die Gesamtgemeinde zu assistieren hatten (siehe zu Kap. 1, 2—4).

3. ויביאו את קרבנם. Wir haben bereits zu 3. B. M. 1, 2 bemerkt, wie alles, womit man sich Gott zu nähern sucht, קרבן heißt. Auch diese Wagen waren vermittelst des Zweckes, für welchen sie dargebracht wurden, eine Spende, die die zu Gott hinaustrebende Gesinnung der Spender fund gab. עגלה צב, עגלה צב findet sich auch Jesaias 66, 20 als Transportmittel wieder. Es dürfte, lautverwandt mit סכב, eine allseitige

spricht vollständig wie ארון und כפרה die Gottesgegenwart überall da aus, wo alles Materielle und Geistige — שלחן-יברכך, מנורה-יאר — sich zur Aufnahmeverwirklichung des geoffenbarten Gotteswillens — ארון — vereinigt. Wie im ארון der Schwerpunkt des מקדש liegt, dem שולחן und מנורה sich als Vorbedingungen unterordnen, also ist יאר auch der Schwerpunkt der ברכה כהנים im מקדש, dem sich יברכך und יאר als Vorderfüße anfügen, und im מקדש spricht sich ברכה כהנים also aus: Gott gebe dir Segen und Schutz, Licht und Begabung und lasse dann Seine Gegenwart dir nahen und dir Frieden ewig gewähren. — Außer dem מקדש freilich, wo es der konkreten Verwirklichung dieses Segens, dem Hinanstreben zu diesem Segensziele in den einzelnen Kreisen und Schichten der Nation gilt, dort muß jedes Glied dieses Segens einzeln zur besondern Beherzigung gebracht werden: es müssen die Segen erstrebenden Kreise zuerst die nur zu Gott aufschauende Erwartung des materiellen Segens und Schutzes durch Amen sich aneignen, und dann die nur durch Gottes Gegenwart zu stillende Friedenssehnsucht und Gewißheit durch Amen zu der ihrigen machen. ברכה כהנים בגבולין במקדש in dieser Beziehung ähnlich wie יד הדלן של יד (siehe 5. B. M. 6, 8).

Ist diese Auffassung nicht irrig, so dürfte damit auch die von Sota 40 b כך ר"ה וכל כך angeregte Frage sich lösen: weil überhaupt im מקדש nicht Amen gesprochen wurde und daher das im מקדש Gesprochene nicht für die Anwesenheit der Anwesenden beschränkt war, war dort ברכה כהנים nur ברכה אהה, nur eine ברכה, und wenn von den Anwesenden etwas als Reponse zu sprechen war, so konnte es nur nach dem Schlusse des dritten Satzes gesprochen werden. Nach רמב"ם sprachen die Anwesenden zum Schlusse באר — ברוך ש"כ'מל'י ברוך ר' אלקי ישראל מן העולם עד העולם שבע Sota zur St. — und schlossen somit unser ברכה-Geübniß der von Gott zu erwartenden ברכה an (siehe הורב M. 111). Es schließt dies nicht aus, daß, wie תוספו vermutet, ebenso wie am י"ב auch bei ברכה כהנים jeder ausgesprochene Gottesname mit בשבמל'ו von den Anwesenden begrüßt wurde.

Dem entsprechend kommt auch im מקדש bei ברכה כהנים der Gottesname in seinen objektiven Lauten zum Ausdruck, während בגבולין er nur wie immer im Attribut ארונה ausgesprochen wird. Dort ist der ganze Akt Ausdruck, es spricht sich in ihm das מקדש aus. Hier wird er zur Auffassung, und auch der Gottesname wird in dem Attribut gegeben, unter welchem er von uns zu denken ist. Endlich בגבולין heben die כהנים die Hände nur bis gegen die Schultern, im מקדש strecken sie sie über ihre Häupter hinaus. Im מקדש war dem Gedanken zu begegnen, als ob die Gottesgegenwart in den Tempel gebannt sei, darum hoben sich die auf Gott hinweisenden Priesterhände weit in die Höhe, auf das Weltall hinweisend, dessen „Höhen Gottes Thron und dessen Erdenniedere seiner Füße Schemel“. — Außer dem Tempel ist dem gegenüber der Gedanke zu beleben, daß auch hier Gottes Gegenwart, daß כל הארץ כבודו, daß das Göttliche dem Menschlichen unendlich nahe, und wo das Menschenbereich endet, das Bereich des Göttlichen beginne, — (Kiduschin 31 a) — nur bis zu den Schultern heben sich die hinauf zu Gott deutenden Hände.

Erwägen wir schließlich פרשה ברכה כהנים im Zusammenhange mit den vorangehenden פרשיות, so zeigt auf den ersten Blick:

ברכה יברכך ist die im מהנה ישראל zu verwirklichende ברכה,

ברכה כל היאר ist die zunächst im מהנה ליהי zu verwirklichende ברכה,

ברכה יאר ist die sich im מהנה שכינה verwirklichende ברכה;

somit bilden diese drei מהנה des jüdischen Volkes die einheitliche Grundidee der Zusammenordnung dieser verschiedenen Gesetze:

27. Sie legen meinen Namen auf
 Israels Söhne; und Ich, ich segne sie.

27. וְשָׂמוּ אֶת-שְׁמִי עַל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

וְאָנֹכִי אֲבָרְכֵם: ׀

an und spricht das Höchste, das letzte Segenergebnat aus, das dem vorangegangenen יָרַךְ, יָרַךְ, die Krone der Erfüllung bringen soll. Es ist dies die innigste, persönlichste Gottesnähe; sie wird gewonnen, wenn alle gottverliebenden, materiellen und geistigen Güter und Gaben im Sinne der erleuchteten Erkenntnis des göttlichen Willens ganz nur der Verwirklichung und Förderung der göttlichen, von Gott geoffenbarten Ziele zugewendet werden. Nicht ist die Gottesnähe das Wünschenswerte, um in ihr und durch sie materiellen und geistigen Segen zu erhalten, sondern aller materieller und geistiger Segen ist nur wünschenswert, um durch deren Gott gewiesene Verwendung der Gottesnähe gewürdigt zu werden. קְרִבְתָּ אֱלֹהִים, die Gottesnähe, ist das טוב an sich, ist das absolute Gute (Ps. 73, 28).

Das וְשָׂמוּ in וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, wie in יָרַךְ גֹרִי gefaßt, spräche diese innigste Gottesbeziehung noch näher also aus: Wenn du die dir erleuchteten Gottesziele mit den dir verliehenen geistigen Begabungen zur rechten Erkenntnis und mit den dir verliehenen materiellen Mitteln zur rechten Verwirklichung bringst, dann trägt Gott dir zu alle seine Waltingsziele in Natur und Geschichte, dann wirst du, dann wird das Entstehen, das Dasein, das Fortbestehen und die Entwicklung eines also Gott dienenden Menschenkreises auf Erden, wie er in dir sich verwirklicht, das Produkt sein, in welchem alle Ziele der Gotteswaltungen auf Erden münden, וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, dich macht Gott zum Zielbild Seiner Waltings — וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, und während es scheint, als ob du durch dein Gott und nur Gott zugewandtes Streben und durch Gottes dir, und scheinbar nur dir zugewandtes Walten ganz allein in gegenfälliger Isolierung vereiniamst, bist du es gerade, dem Gott וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, dem Gott den höchsten harmonischen Einklang unerlöschlich sichert. Sei du nur der rechte wahrhafte Gottesdiener mit allem deinem Leiblichen und Geistigen, also, daß Gott in dir die Verwirklichung des Zieles aller Seiner Endziele erblicken kann, so fühlt alles Empfindende und Denkende um dich dich als seine Ergänzung, dich als den Strebeppunkt und Träger seines Seins, und dem Atemzuge eines wahrhaft Gott dienenden Menschen jubelt der Einklang des Weltalls Harmonien zu. —

27. וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי. Nicht die Priester segnen Israel, ihr Wort hat überall nicht segnende Kraft, nur וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי ist ihre Aufgabe, den Segen schaffe Ich, וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, Gottes Namen auf Israel nachdrucksvoll und dauernd zu „legen“, Israel zum Träger des göttlichen Namens zu machen, allen Beziehungen Israels den Namen „Gott“ aufzuprägen, es anzusprechen, daß Israel allen Segen und allen Schutz, alle Offenbarung und alle Begabung, alle Erhebung und allen Frieden von Gott erwarte, und also nur von Gott erwarte, daß dieser Segen und Schutz, diese Offenbarung und Begabung, diese Erhebung und dieser Friede selbst zu einem Gottesnamen, selbst zu einer Gott offenbarenden Thatenschrift Gottes werden, wie Gott es verheißt: וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי גֹרִי, daß nicht in plastischen Bildern, daß in dem Segen, den Er uns gestaltet, Er da Seine Gegenwart befinden werde, wo Er Seinen Namen werde genannt wissen wollen (siehe 2. B. M. 20, 21), dieses Ansprechen des Gottesnamens über Israel, dazu soll der Priester das Organ, und zwar das von der zu segnenden Volksgemeine dazu aufzurufende Organ sein, dann wird Gott sie segnen.

מִקְדָּשׁ מִקְדָּשׁ אֶחָד בְּרִכּוֹת וּבְמִקְדָּשׁ אֶחָד בְּמִקְדָּשׁ אֶחָד הֵשֵׁם כְּכָהֵן: במדבר ו אומר אהה ג' ברכות ובמקדש אהה ברכה אחת במקדש אומר את השם ככהו:

26. Es trage Gott sein Angesicht
dir zu und gründe die Frieden.

יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְשֵׂא
לְךָ שָׁלוֹם: ׀

(dieselbst 97, 4), wo *האיר* einen Gegenstand beleuchten, hell machen bedeutet, so daß er gesehen wird. So Ps. 76, 5 *נאור אהר* von Gott, wenn er durch Allmachtthaten seiner Waltungen sichtbar geworden. Die von ihm ausgehenden Weltereignisse werfen ihre Strahlen auf ihren Urheber zurück und zeigen Ihn in der Größe und Allmacht seiner Herrschaft. *פני* sind die „Hinblide Gottes“, die Ziele, die er durch Seine Waltungen verwirklichen und durch die zum freien Dienste seines Willens berufene Menschenthat verwirklicht sehen will. So heißt es Ps. 89, 15: *צדק ומשפט מוכן כסאך חסד ואמת*; Recht und Gerechtigkeit sind das, worauf Gottes Weltenthron ruht, Liebe und Wahrheit das, worauf Sein Angesicht gerichtet ist.

ען haben wir bereits zu 1. B. M. 6, 7 in seiner Verwandtschaft mit *ען* und *הנן* als Gewährung des jemandem Wünschenswerten erkannt. Als Ergänzungssatz zu dem vorangehenden *וגו יאר* ist es die Gewährung der für das Schauen der uns ins Licht gesetzten *פני ד'*, d. i. für die Erkenntnis und das Verständnis der uns geoffenbarten *פני ד'* erforderlichen geistigen Begabungen. *פניו אלקיך* hieße somit: Gott offenbare dir die Ziele Seiner Waltungen und Seine durch dich zu erreichenden Ziele, — jenes durch Sein Prophetenwort, dieses durch Sein Gesetzeswort, — *ויהנך* und Er stattet dich mit den geistigen Fähigkeiten aus, Seine dir in der *הורה* und der *נבואה* gegebenen Offenbarungen zu verstehen und aus ihnen Seine Waltungen in der Geschichte und deine Aufgaben im Leben zu erschauen. So auch in *ספרי שנה*: *יאר זה כואר תורה שנה*: *כי נר מצוה והורה אור, ויהונך יחנך ויהונך בדעה ובכינה ובהשכל ובמוסר ובחכמה*. So auch in *מ' רבות* mit gleichzeitigem Hinblide auf den Gebrauch des Ausdrucks *הנינה* für Gewährung geistiger Begabungen in unseren Gebeten: *הרי הם מבורכים ושמורים ושכינה ביניהם, ויהונך ומנן אף חנונים בדעה ובכינה תלמוד לומר ויהונך כמה דתימא דמצלינן אהה חונן לאדם דעה לאנוש כינה*.

Auf die Gewährung dieses geistigen Segens blickt Ps. 67 aus und erkennt in Israels erstetstem Erschauen der Gotteswege auf Erden — *דרך דך ד'* — die Wege der göttlichen Waltung und die uns von Gott gewiesenen Pflichtwege unseres Wandels) — das Mittel zur Allerleuchtung der Menschheit. *אלקיך*, heißt es dort, *אלקים יחננו ויברכנו יאר פניו אהנו סלה לדעה בארץ דרכך בכל גוים ישועתך יודוך עמים אלקים יודוך עמים כלם ישבחו וירננו לאמים כי חשפט עמים מישור ולאמים בארץ הנחה סלה וגו' וגו'*.

Der ganze Psalm ist ein Kommentar zu unserem Sage.

B. 26. *ישא וגו'*. Der Ausdruck *אל פנים* von Gott kommt nicht wieder vor. Im *מ' רבות* findet sich die Erklärung: *הרפך פניו כלפי אצריך*, Er wende Sein Angesicht dir zu, *כמה דתימא ופניהי אליכם* (3. B. M. 26, 9). Es wäre also eine Umschreibung für *אלך ד'*. In der That leitet auch dort das *וּפְנֵיהִי אֵלֵיכֶם* einen Höhepunkt der göttlichen Segensverheißungen ein (siehe daselbst). So auch *ה'א יכב*: *ד' אפיה ליהך*. Dort (3. B. M. 26, 9) war bereits eine Fülle von Segnungen verheißen: Fruchtbarkeit, Friede, Sieg, darauf folgt dann *וּפְנֵיהִי אֵלֵיכֶם* und kann nicht anders als eine noch innigere persönlichere Beziehung des göttlichen Wesens und der göttlichen Waltung zu den persönlichen Momenten des Menschen- und Volksdaseins bezeichnen, die sodann in dem *בהוככם ונהתי משבני בהוככם* ihren Gipfel erreicht. Auch hier ist bereits materieller und geistiger Segen, und zwar bei der Allgemeinheit des Ausdrucks in umfassendstem Maße ausgesprochen. Dem schließt sich nun *וגו'*

24. Es segne dich Gott und be- יְבָרְכֶךָ יְהוָה וַיְשַׁמְרֶךָ: ם
 hüte dich.
25. Es erleuchte Gott sein Angesicht יָאֵר יְהוָה וּפְנֵינוּ אֱלֹהֵי וַיְהַנֶּךָ: ם
 dir und begnade dich.

auch im Namen Gottes es zu erfüllen (128, 13 א"ח לבוש א"ח), und wenn ein Teil derselben Sota 38 a noch mit Hinblick auf das nachgewiesen wird, daß doch ebendasselbst auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen wird, so dürfte dies auf der Voraussetzung der gegenseitigen Gleichheit dieser Beziehungen beruhen. Endlich אומר להם zu sagen ist es ihnen. Wie du, Moses, Aharon und seinen Söhnen gebietest, den Segen auszusprechen, so soll immer in jedem einzelnen Falle erst an sie die Aufforderung ergehen, den Segen auszusprechen, sonst sind sie nicht verpflichtet und nicht berechtigt, den Segen auszusprechen. Laut sind sie durch den Vertreter der Gemeinde — (הזן, הזן הכנסת) im talmudischen Sinne der Synagogenaussesher oder =Diener, שמש הכנסת oder הנהעסק בצרכי ביה הכנסת, ש"ץ, dem Vertreter der Gemeinde im Gebete, dem Vorbeter, בערצותי Verachothj 34 a. Wenn bei uns diese Aufforderung durch den Vorbeter geschieht, so thut er dies auch nur durch Delegation, als הזן: im Namen der Gemeinde) — dazu aufzufordern, ja, selbst nachdem sie bereits in Folge dieser Aufforderung das erste Wort gesprochen, wird ihnen jedes folgende Wort des Segens — (nach unserem Brauche immer sogar selbst das erste Wort) — vorgesprochen, und sie haben nur den Segen nachzusprechen, der ihnen von dem Vertreter der zu segnenden Gemeinde ausgesprochen ist, und nach Raimonides הל' הפל' XIV, 13 gehört auch dieses mit zur Ausführung der mit אומר להם gegebenen gesetzlichen Vorschrift. Unsere Priester sind demnach bei ihrem Segensprechen vollkommen passives Organ, nur in Folge Auftrufs der Gemeinde und nur den ihnen namens der Gemeinde vorgesprochenen Segen sprechen sie aus. Es ist also in Wahrheit die Gemeinde, die durch ihren Mund den von Gott vorgeschriebenen Segen über sich aussprechen läßt.

An einen einzelnen ergeht nicht der Ausruf כהן ולאחד אינו, כהן קורא כהן (Sota 38 a). Sollte nicht vielleicht dem Auftreten eines Mannes zum Segensprechen leicht ein diese Einzelpersönlichkeit überhebender Schein zuerteilt werden können und darum der Ausruf „כהן“ zu unterbleiben haben? Die durch das אומר geforderte Passivität beim Segensprechen dürfte übrigens auch bei dem einzelnen durch das Vorsprechen des יברכך gewahrt sein (siehe zu א"ח 128, 13. — Nach Auffassung einiger ist התורה בן einem einzelnen כהן das Gebot ברכת כהנים gar nicht erteilt.) אומר להם wird Sota 38 a auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen. So auch ת: א"ח (siehe oben).

R. 24. יברכך וגו'. Da dies יברכך durch den Nachsatz וישמרך ergänzt wird, so bezieht sich wohl die hier ausgesprochene ברכה zunächst auf solche Güter, hinsichtlich derer wir, wenn sie schon gewahrt sind, der שמירה, des Schutzes bedürfen, daß sie uns erhalten bleiben, daß deren Besitz uns wahrhaft zum Heile gereiche. So auch ספרי (5. B. M. 28, 3): בברכה המפורשת ברוך אהה בעיר וברוך אהה כשדה ברוך טנאך, וישמרך מיצר הרע ומשארקה וגו' יברכך ר' בנכסים וישמרך בנכסים, וישמרך בגוף, וישמרך מיצר הרע וישמרך שלא ישוטו אהדים עליך, וישמרך בן המזיקים. Es bildet somit das Gedeihen aller Leiblichen und materiellen Güter und der Schutz vor allem Schadenden den Inhalt dieses ersten Segensatzes.

R. 25. יאר וגו'. Vergl. בעמוד אש להאיר להם (2. B. M. 13, 21), האירו ברקו הכל (Ps. 77, 19), האירו ברקו הכל (Nehemiah 6, 12), להם את הדרך

22. Gott sprach zu Mosche: וַיִּדְבֶּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: 22
 23. Sprich zu Aharon und zu seinen דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו לֵאמֹר 23
 Söhnen: So sollt ihr Israels Söhne כֹּה תְבַרְכוּ אֶת-בָּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמֹר
 segnen — zu sagen ist zu ihnen — לָהֶם: ס

פרשה כוטה aus שלהו זב ובה, der die Gottesgegenwart im keuschen Geschlechtsleben der Familie befindenden Institution;

פרשה כוטה aus שכונה שבכונה, der die Gottesgegenwart für jedes in geistiger und sittlicher Heiligung zu Gott aufstrebende Individuum befindenden Institution.

Alle drei drücken der Gesellschaft, der Familie, dem Individuum den Gott heiligen Stempel auf.

23. 23. דבר אל אהרן וגו' nicht eine Ermächtigung, eine Pflicht wird hier den Aharoniden erteilt, Israels Söhne zu segnen. Es ist der Priestersegen nicht ein Ausfluß ihres Wohlwollens, sondern er ist mit ein Bestandteil ihres Dienstes am Heiligthume. wird 5. B. M. 10, 8 dieser Dienst definiert. Ebenso daselbst 21, 5: 'אלקיך לשרתו ולברך בשם ר' . Es gehört somit ברכה ברכה zum שרה und ist eng damit verbunden. Es steht der Priester im Dienste vor Gott und spricht in Seinem Auftrage mit Seinem Namen den Segen aus. Daher nur בעבודה, im Momente der zu vollendenden Gesamtopferhandlung hatten die כהנים וישא אהרן את ידו: 9, 22: — ganz so wie Aharon 3. B. M. 9, 22: — und auch בגבולין, in den Gebetversammlungen außer dem מוקדש, auch noch in unseren heutigen Gebetversammlungen, hat ברכה כהנים nur der עבודה sich anzuschließen, und עולה בעבודה כל כהן שאינו עולה בעבודה, der sich nicht während der noch im Vortrage begriffenen עבודה (רצה) anschickt, zu dem für das Aussprechen der ברכה כהנים bestimmten erhöhten Platz (דוכן) hinzugehen, der bleibt für diesmal zurück (Sota 38 b). Indem somit ברכה כהנים zum שרה gehört und einen Teil der עבודה bildet, hat der Priestersegen auch ganz den Charakter aller עבודה=Handlungen, seine Bedeutung liegt in seinem objektiven gegebenen Inhalte, und der ministrierende, aussprechende Priester ist nichts als das bestellte Organ, durch welches dort die Handlung und hier das Wort zum Ausdrucke kommt. Was der Tod der ersten, edelsten Priesterjünglinge für die Gesamtעבודה besiegelt hat, daß nur der „vorge schriebene“ Alt עבודה sei, jedes aber willkürlich Ermessene, וזה: das Gegenteil Gott dienender Handlung sei, das gilt auch in vollem Maße von ברכה כהנים. ברכה כהנים lautet das Geheß: So habt ihr Israels Söhne zu segnen, כה, das Vorge schriebene in vorge schriebener Weise, und lehrt die Halacha Sota 38 a: כה: בלשון הזה: בלשון הקדש, dieselben Worte in der Ursprache; בלשון הקדש: stehend, in Dienststellung; כפים: mit erhobenen Händen, auf Gott hinweisend (siehe 27), nicht mit horizontal gestreckten, erteilenden Händen. Jüdische Priester erteilen keinen Segen. פנים כנגד פנים: von Angesicht zu Angesicht, und בקול רם: laut. Der Priestersegen hat keine magische, im Priester oder in der Formel liegende Kraft. Die Auffassung des Segnenden gehört wesentlich mit zum Segen, ja, macht ihn ganz eigentlich zu solchem (siehe 27). Die Bestimmungen בעמידה, בלשון הקדש, פנים כנגד פנים, בקול רם, כלהו, liegen alle einfach schon in dem „כה“. So wie ich euch im Namen Gottes das Gebot überbringe, so habt ihr

20. und es wendet sie der Priester in einer Wendung vor Gott; als Heiligtum ist es des Priesters nebst der Brust der Wende und dem Schenkel der Hebe; und dann darf der Nasir Wein trinken.

21. Dies ist die Lehre des Nasirs, der Gott sein Opfer für sein Nasirtum gelobt, außer dem, was sein Vermögen ermöglicht; nach seinem Gelübde, das er gelobt, also vollbringt er außer dem für sein Nasirtum Vorgeschiedenen.

20. וְהִנִּיף אֹתָם סִפְתָּן וְהִנִּיפָהּ
לִפְנֵי יְהוָה קֹדֶשׁ הוּא לִפְתָּן עַל
הוּנָה הַתְּנִיפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוֹמָה
וְאֵתֵר וְשִׁתָּה הַקְּזוּר יָיִן:

21. זֹאת הִיבֵת הַקְּזוּר אֲשֶׁר יָדָר
תְּרַבְּנוּ לַיהוָה עַל־נִזְוֹתוֹ מִלֶּבֶד אֲשֶׁר־
תִּשְׁיֹג יָדוֹ כִּפִּי יָדְרוּ אֲשֶׁר יָדָר בְּנו
נִגְשָׁה עַל הִיבֵת נִזְוֹ:

ונתן וגו' אחר התגלותו את נזרו וגו'. Erst nachdem er durch הגלחה das Abweichen seiner bisherigen Nötigung abgelegt, giebt ihm der Priester כֶּסֶף בשלה und läßt ihn damit zugleich mit הזה ושיק dem Allerheiligsten gegenüber im Sitzen des Vorraumes vor Gott הנוצה und הנוצה vollziehen. Nicht in der Nötigung, nur in vollem Einfluß in die soziale Gemeinamkeit erteilt uns erst das Heiligtum die Berechtigung eigenen Sinnes und Erstrebens (הזה), eigener Machtwaltung (וריוע), die Berechtigung zu eigenem Brote und Wohlstande im Dienste Gottes (הלה כֶּסֶף ורקוק כֶּסֶף); erst in vollem Anschlusse an die soziale Gemeinamkeit erhalten alle diese Momente unseres Selbstseins und Wollens ihre Weihebedeutung für Himmel und Erde (ביעלה וביריד) und für Gottes Gesamtheit auf Erden (ביליד ובביא); erst in unserem vollen Anschlusse an die soziale Gemeinamkeit werden alle diese Momente ein der הורה zugewandtes Heiligtum לכהן הוא; und erst dann: ונאמר ישהה הנזיר יין, tritt der Nasir wieder voll ein in das normale gesellschaftliche Leben.

Es wird jedoch Nasir 46 a gelehrt, daß der Vollzug dieser Handlungen in ihrer Gesamtheit כֶּסֶף, jedoch nicht כֶּסֶף sei, daß vielmehr, wenn derselbe unterbrochen worden, schon nach der Darbringung des ersten Opfers der Nasir dem Weingeweisse und dem durch כֶּסֶף nicht gehinderten Verkehre wiedergegeben ist.

21. וזאת הורה וגו' מלבד וגו' כן יעשה על הורה נזרו. Dies ist das dem Nasir für den Schluß seines Gelübdes Vorgeschiedene. Dabei steht es ihm jedoch frei על הורה נזרו, außer und neben der Erfüllung dieses ihm Vorgeschiedenen noch durch ועלונה ושלמי נדר ונרבה seinen besonderen Gedanken, Empfindungen, Gesinnungen und Vorfällen Ausdruck zu geben.

Bergegenwärtigen wir uns diese ganze Institution des Nasirtums, so ist sie eine jedem Individuum im Volke eröffnete Gestattung, für das Bedürfnis einer von ihm angestrebten geistigen und sittlichen Veredlung sich zeitlich zu einer priesterlichen, ja hohenpriesterlichen Stellung zu erheben, in welcher sein Gott nahendes Streben durch Fernbleiben von כֶּסֶף sich wesentlich kennzeichnet. Es entspricht dies daher offenbar dem מהנה שכינה aus שילוח טמא מה.

Die drei פרשיות נזיר im Zusammenhange zu der vorangegangenen מהנה שילוח geben daher die Gedankenparallele:

פרשה גזל aus שילוח מצורע findet seine konkrete Verwirklichung in הגזל, der die Gottesgegenwart im sozialen Volksleben bekundenden Institution;

15. Und einen Korb Mazzoth, aus feinem Weizenmehl, mit Öl durchrührte Kuchen und dünne, mit Öl bestrichene Mazzoth, und ihr Huldigungsoffer und ihre Gußopfer.

15. וְסֵל מִצֹּת סֶלֶת סֶלֶת בְּלוּלֹת
בְּשֶׁמֶן וְרִקְיָו מִצֹּת מִשְׁתִּים בְּשֶׁמֶן
וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵיהֶם:

Aharon's auf dessen Verirrung bei der עגל = Sünde des Volkes sühnend zurückblickt. Es war dies aber ja gerade dasselbe Ereignis, bei welchem die Leviten ihre fleckenlose Treue und Hingebung bewiesen, die ja den Grund ihrer späteren Erwählung bilden. Gegenständiglich zu Aharon's blüht ihr הַטָּא מַלְוִיִּים nur in die Zukunft, und folgt daher dem עֵלָה. Darin dürften denn auch zwei sonst auffallende Momente bei den מַלְוִיִּים der Leviten ihre Erklärung finden. Es wird dajelbst V. 8 das עֵלָה nicht ausdrücklich genannt, und der פֶּר, obgleich הַטָּא הַצּוֹנִי, kam nicht Aharon und seinen Söhnen zum Genuß. Jenes wohl, um den Gegensatz zu Aharon schonend nur anzudeuten, dieses weil, wie bei הַנְּשָׂרִים פְּרִים, eben für dieses הַטָּא der Priester nicht vorhanden war (siehe zu Kap. 8, 8).

V. 15. וְסֵל מִצֹּת. Wie aus V. 17 ersichtlich, schließt sich dieser Korb Mazzabrot's dem אֵיל שְׁלָמִים an. Außer der zur Hingebung der Menschenpersönlichkeit in עֵלָה וְשֶׁלָּמִים immer hinzutretenden Huldigungsweihe der von Gott zu empfangenden Güter der Nahrung, des Wohlstandes und der Freude in מְנַחָה וְנִסְכִּים, die auch hier beiden nicht fehlt, wie der Schluß unseres Verses lehrt: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵיהֶם, wird hier beim Nasir seinem, müßergültiges Voranschreiten in einem von Gott gewährten und Gott geweihten heiteren שְׁלָמִים = Leben gelobenden אֵיל, der ein solches bedingenden und ihm entsprechenden Beziehung zu den Gütern des Lebens noch ein besonderer Ausdruck im הַמִּצְוָה סֵל gewährt (vergl. die מַלְוִיִּים der Priester 2. V. M. 29, 2). Soll doch im Gegensatz zu der Anomalie des Nasirismus bei seinem Wiedereintritt in die volle soziale Gemeinschaft dem Nasir das normale volle Leben mit allen seinen gottdurchdrungenen Beziehungen zum heiligenden Bewußtsein gebracht werden. Unter diesen der rechten Würdigung harrenden Beziehungen ist die Beziehung zu den das äußere Maß unseres Lebensglückes gestaltenden Gütern nicht die am wenigsten zu beachtende. Sie zusammen vergegenwärtigt der מִצֹּת הַמִּצְוָה. Im „Mazzabrotkorb“ findet alles, was wir an Glücksgütern besitzen, seine Vergegenwärtigung. Alles soll „Mazza“ in unseren Händen sein und bleiben, alles für uns das Gepräge unserer Unselbstständigkeit und unserer Abhängigkeit von Gott tragen, und bedeutsam ist der Inhalt dieses Korbes des Nasirs auf בְּרִדָה und auf רִיקִי מִצֹּת מִשׁוּחִים בְּשֶׁמֶן beschränkt. Es fehlt מַרְבֵּכָה, das reiche kunstvolle Stbrot des הוֹדָה und der Priester = מַלְוִיִּים. Jener Grad des Wohlstandes kunstreicher Genüsse, wie ihn מַרְבֵּכָה neben dem mit dem Öle des Wohlstandes getränkten הֵלֶל = Brote der Begüterung und den dünnen mit dem Öle nur bestrichenen Mazzoth der Beschränktheit, zum Ausdruck und auch zur gottheiligen Weihe bringt, gehört nicht zu den normalen Zielen gottdienender Menschenbestrebungen, auf welche von vornherein das Augenmerk des Nasirs gerichtet werden soll. שְׁלָמִים = Gesinnung, שְׁלָמִים = Glückseligkeit hat das reiche kunstvolle Lebensbrot nicht zur Voraussetzung. Nahrung und ein größerer oder geringerer Grad von Wohlhabenheit liegen mit in der שְׁלָמִים = Richtung des normalen Lebens, und sie finden sich im Nasirkorbe repräsentiert (Menachoth 19 a).

וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵיהֶם, die normal zu עֵלָה und שְׁלָמִים gehörenden וְנִסְכִּים waren hier besonders zu bemerken, um dem Irrthum zu begegnen, als ob bei dem hier außerordentlichen מִצְוָה סֵל die gewöhnlichen וְנִסְכִּים מְנַחָה wegzufallen hätten, יִפְנִי

14. und bringt Gott sein Opfer nahe: ein Schaf in seinem ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Emporopfer und ein weibliches Schaf in seinem ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Entfündigungsoffer, und einen Widder in seiner Ganzheit zum Friedensopfer.

14. וְהִקְרִיב אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה קֶבֶשׁ
 בְּרִשְׁוֹתוֹ תָּמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכִבְשֵׂה
 אֶחָת בְּרִשְׁוֹתֶיהָ תְּמִימָה לְחַטָּאת
 וְאֶחָד אֶחָד תָּמִים לְשָׁלָמִים:

fürs Leben gewonnen. An den Eingang des Gesetzesheiligtums hat er also sich zu stellen und

В. 14. 'והקריב וגו', im Gottes Nähe suchenden Opfer auszudrücken, was fortan die Bedeutung seines Lebensinhaltes sein sollte. Zu jugendlicher Frische (בן שנה) und in ungeknitteter Ganzheit des Seins und Wollens (תמים) will er fortan in einem männlich zu Gott emporstrebenden Thatenleben (עולה) und in einem sich seiner Haltbedürftigkeit bewußten Beharren auf der Höhe seines sittlichen Standpunktes (הטאה), sich als schlichtes Glied einreihen in die große gottgeführte Herde der sozialen Gemeinamkeit (כבש und כבשה). Aber der Schwerpunkt des Nafirtopfers liegt im איל לשלמים. Dieser bildet den Gegensatz zu dem Nafirtum, das ihn in Zurückgezogenheit vom sozialen Verkehr und in Zurückhaltung von heiterem Genuße die Gottesnähe in der inneren Arbeit an geistiger und sittlicher Selbstveredlung austreiben ließ. Dieses mehr nach innen getehrte Streben war aber nur ein erziehendes außerordentliches Verhältnis. War sein Nafirtum das rechte und wahre, so soll es nur ein zeitliches Hinaustreten aus der Gemeinamkeit des sozialen Lebens gewesen sein, um sodann mit um so vollerer, edlerer Kraft, geläutert und gehoben, sich der Lösung der gottgewiesenen Aufgaben hinzugeben, und wie er als Nafir durch Zurückgezogenheit und Zurückhaltung sich kennzeichnete, also nun voranschreitend in edler ungebrochener Kraft (אל תמים) in mustergültigen Beispiele die Aufgabe zu lösen, wie man mitten im strebenden und genießenden sozialen Zusammenleben, getragen von der עולה = וטהה = Weihe eines thatenreichen und sittenreinen Lebens, den Genuß eines glücklich heiteren Lebens vor Gott gewinne, wie es das jüdischste Opfer (שלמים) zum Ausdruck bringt.

In der hier bestimmten Opfergruppe ist עולה vor הטאה genannt, oben (В. 11) steht הטאה vor עולה. In der Darbringung geht überall הטאה dem עולה zuvor. Sündenreinheit ist überall die Vorbedingung jeder Thatenweihe. Erst טור מרע und dann טוב עשה. Allein in dem Ausspruche der gesetzlichen Anordnung wechselt die Folge, wie in diesen beiden Versen. So auch 3. В. М. 5, 7: אהר להטאה ואהר; לעולה. Dasselbst 12, 8: אהר לעולה ואהר לחטאה; לעולה וכן וגו' לחטאה. Dasselbst 14, 22: וה' אהר הטאה והאהר עולה. Wo das הטאה auf ein wirklich begangenes הטאה jährend zurückblickt, da liegt der Schwerpunkt auf dem הטאה und auch in der Anordnung geht הטאה voran. So bei קרבן עולה und וירר und מצורע und so auch bei נזיר טמא (В. 11). Wo kein wirklich begangenes הטאה vorliegt, sondern das הטאה nur den Voratz sittlicher Festigkeit gegen jede Verfündigung für die Zukunft ausdrückt, da liegt der Schwerpunkt im עולה, dem הטאה als Vorbedingung sich anschließt und daher in der Anordnung nachfolgt, so bei יזרה und so auch hier bei טהור וגו'. Charakteristisch ist es wohl demnach, daß 3. В. М. 9, 2 bei Anordnung der מלוואים Aharons הטאה dem עולה, hingegen bei den מלוואים der Leviten 4. В. М. 8, 8 in der Anordnung עולה dem הטאה vorangeht. Es bestätigt dies die zu 3. В. М. 9, 2 bemerkte Auffassung der Weisen, daß das להטאה עגל בן בקר

13. Dies aber ist die Lehre des Nasirs: Am Tage, wenn seine Nasirtage voll sind, begiebt er sich zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeitles,

13. וְנָתַת הַנְּזִיר בְּיוֹם קִלְאָתוֹ
וַיָּבִי נְזִיר וַקְּבִיא אֹתוֹ אֶל-פְּתַח אֶהֱל
בַּיּוֹם:

heit wird erst darauf folgend mit **יָפְלוּ** **וְהַיָּמִים הָרִאשִׁימִים** völlig zurückgelegt. Wir haben **אִשָּׁם** im 3. B. M. als **אִשָּׁם מֵעִילָה**, **אִשָּׁם נֹלוֹחַ**, **אִשָּׁם הַלֵּוִי**, **אִשָּׁם מְצֹרַע**, **אִשָּׁם שֶׁפָּחָה**, **אִשָּׁם מִצֹּרַע**, **אִשָּׁם מִצֹּרַע**, **אִשָּׁם מִצֹּרַע** kennen gelernt, wir haben als gemeinsamen Begriff dieser **אִשָּׁם** veranlassenden Verirrungen jenes egoistische Verhalten den Menschen und Sachen gegenüber erkannt, das ungeführt **שִׁמְמָה**, Verödung der egoistisch verirrten Persönlichkeit verschunden würde. Alle diese **אִשָּׁמוֹת**, bis auf **מִצֹּרַע**, sind **אִשָּׁם מִצֹּרַע**, sind **אִשָּׁם**; denn es ist die im Interessen- und Machtgebiete egoistisch vorantretende Persönlichkeit, deren Vergehen geführt und deren künftiges Vordanschreiten durch die Weihe der Pflicht geheiligt werden soll (siehe 3. B. M. E. 126 und 421). Nur **מִצֹּרַע** ist **כִּבֵּשׁ**; denn nicht egoistisches Fortschreiten in der Gesellschaft, sondern egoistischer Gegensatz zur Gesellschaft ist der Charakter der unsozialen Vergehungen, derer der **מִצֹּרַע** sich schuldig gemacht und die seine Besserung erzielende „Verödung“ herbeigeführt. Bei seinem Wiedereintritt in die soziale Gemeinamkeit ist ihn zu lehren, sich als **כִּבֵּשׁ**, sich als „einfaches Glied der Gottesherde“, als einfaches soziales Glied der großen, unter Gottes Leitung „weidenden“ Gesellschaft einzureihen, und mit Aufgeben jedes Egoismus und mit selbstloser Hingebung an die gottgewiesenen Zwecke, sein „Streben und sein Ziel“ gottgefällig und sein „Schaffen und Genießen“ priesterlich zu weihen. Auch den **נִזְר** sehen wir hier, wie **מִצֹּרַע**, mit einem **אִשָּׁם**, und zwar mit einem **כִּבֵּשׁ** als **אִשָּׁם**, in letzter Konsequenz seines nun erledigten **נִזְרוֹת טוֹמֵאָה** erscheinen, und liegt es nahe, die Bedeutung dieses **אִשָּׁם** in einem dem in die soziale Gemeinamkeit wieder eintretenden **מִצֹּרַע** fast gleichen Sinne anzufassen. Freilich, liegt beim **נִזְר** kein tatsächliches Verbrechen oder Vergehen gegen die soziale Gemeinamkeit vor. Allein das Nasirgelübde an sich erschiene als eine unsoziale, inmitten der Gesamtheit eine erimierte Sonderstellung arrogierende Annahmung, wenn ihm nicht eben der geistige und sittliche Veredlung antretende Zweck diesen verwerflichen Schein nehmen würde. Ist aber durch **טוֹמֵאָה** dieser Zweck also vereitelt, daß die bisherige Lösung des Gelübdes als nicht geschehen zu betrachten ist, **וְהַיָּמִים הָרִאשִׁימִים יָפְלוּ**, so bleibt das bisher Gelübde als ein unsoziales, zweckloses und ungerechtfertigtes Sichüberheben und Hinaustrreten aus der sozialen Gemeinamkeit übrig, das noch im **אִשָּׁם כִּבֵּשׁ** seiner Sühne wartet.

Nur **וְהַיָּמִים הָרִאשִׁימִים יָפְלוּ כִי טוֹמֵא נזיר** unterbricht dergestalt die Lösung des Nasirgelübdes, daß die bisher als Nasir geklebten Tage wegfallen und die Lösung des Gelübdes aufs neue beginnen muß, **טוֹמֵאָה סוֹתֵרָה הַכֹּל**. Wird jedoch von ihm gegen die beiden anderen Nasirverbote **הַגִּזְוֵן כִּן הַיּוֹצֵא וְהַגִּלְחָה** gesündigt, so hebt dies in keinem Fall die bereits als Nasir verlebten Tage auf. Weingeuß unterbricht nicht einmal. Pflichtwidriges **רַב רָאִשׁוֹ** fordert nur noch mindestens dreißig Tage **נִזְרוֹת**. (ד"ה סחם נזירות 39 א נזירות תוספ'ו), nach **רַבִּיכֵם** verlängert es jedenfalls das gelobte **נִזְרוֹת** um dreißig Tage (Nesiroth VI. 2, **דַּשְׁלֵבִית לַחַם מִשְׁנָה** — Nasir 44 a; — siehe zu B. 2).

B. 13. **וְהָיָה חֹרֵה הַנְּזִיר**. Dies ist aber die normale Lehre für den Nasir, d. h. das, was nach dem normalen Verlaufe eines gelösten Nasirgelübdes zu geschehen hat. — **יָבִיא אֹתוֹ**: sich, wie: **עַן אִשְׁמָה** 3. B. M. 22, 10 (ספר). Er hat also „Sich“ eigentlich „darzubringen“, d. h. Sich dem Heiligtum mit allem dem darzustellen, was er nun an geistiger und sittlicher Kraft durch das vollendete Nasirium

10. Und am achten Tage bringt er zwei Turkeltauben oder zwei junge Tauben zum Priester zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszettes,

11. der Priester vollzieht eine als Entfündigungsopfer und die andere als Emporopfer und erwirkt für ihn

10. וּבַיּוֹם הַשְּׂמִינִי יִבְאֵה שְׁתֵּי תוֹרִים
אוּ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל-הַבֵּתָן אֶל-
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

11. וַיַּשֶּׁה חֲבֹן אֶחָד לְחַטָּאת
וְאֶחָד לְעֹלָה וַיִּכְרֹר עָלָיו מִזֶּשֶׁר הִטָּא

Freignissen, die ihn treffen und zu den Handlungen, die von ihm ausgehen. פהאים ist aber objektiv und bezeichnet den Charakter eines Ereignisses oder einer Handlung an sich. Es kam daher ebensowohl אונם, den Charakter eines Ereignisses bezeichnen, das weder von dem, den es trifft, noch überhaupt zu erwarten stand, oder מזיד den Charakter einer gesetzwidrigen Handlung, die freilich von dem, der sie geübt, mit vollstem Bewußtsein ausgeführt worden, eben darum aber an sich völlig außer aller Erwartung stand. Nach der Halacha umfaßt also hier der Ausdruck פהאים בפהע alle drei Momente des Bewußtseins, אונם, שוגג, מזיד. Wie immer er einer Leiche nahe gekommen, sei es in gemeinsamer Überdachung (אהל, siehe Kap. 19, 14), oder durch Berührung, so macht dies ihn bisher gehaltenes Nasirtum ungültig, verpflichtet ihn zu הגלחה und קרבן und zu erneuter Erfüllung seines Gelübdes. Einen אונם-Fall nimmt die Halacha aus. Es ist der, daß ihm erst nach völlig gelöstem Nasirgelübde und Opferdarbringung zum Bewußtsein kommt, daß er während seines Nasirtums mit einem מיה in Berührung oder Überdachung gewesen, das aber zur Zeit dieser Berührung oder Überdachung durch seine örtliche Lage noch dem Bewußtsein aller Menschen entzogen geblieben war. Dieser Fall heißt איזהו טומאת הההום כל שאינו מכירה אהר בסוף העולם, טומאת הההום. Die nachträgliche Erfahrung einer טומאת הההום hebt rückwärts das bereits völlig gelöste Nasirtum nicht auf (Nasir 63 a). Diese Bestimmung von הההום findet nur bei פכה bei erfüllter Nasir- und Beschopferpflicht und nur bei מיה Anwendung, לא אמרו טומאת הההום אלא למה כלבר, nicht aber bei anderen טומאות, die bei עושה פכה störend eingetreten sein können (dasselbst).

וּטמא ראש נורו: die durch מיה vergegenwärtigte טומאה-Idee steht in solchen Gegenätze zu dem durch seinen Haupthaarwuchs angekündigten Nasirtum (R. 6), daß, wenn diese טומאה-Idee nicht durch völlige Unterbrechung des bisher gehaltenen Nasirtums zurückgewiesen wurde, sie die heiligende Nasirweihe in ihr Gegenteil verwandeln würde. Daher: גלח ראשו ביום טהרתו, daher hat er, nachdem er durch בשלישי הויה (R. 19, 12) wieder in das Stadium der טהרה eingetreten, durch gänzliches Absheren seines Nasirhaares, das durch die טומאה herbeigeführte gänzliche Aufheben seines bisherigen Nasirtums zu befunden, und zwar הגלחו בשלישי, er braucht nicht erst zu warten, bis er durch טבילה und הערב שמש völlig טהור geworden; denn diese טהרה gehört mit zu dem Ausdruck des zu beseitigenden durch טומאה verletzten Nasirtums, nicht aber zu dem Antritt des wiedererlangten טהרה-Stadiums, wie die folgenden קרבנות, die erst nach הערב שמש am achten Tage zu bringen sind, jedoch nicht wie מזורע של מזורע (3. B. M. 14, 9), die mit zu der Wiederherstellung der קרבנות und der daher erst הערב שמש gefolgt sein muß, wenn die קרבנות gebracht werden sollen, vielmehr כיום קרבנותיו בו כיום (Nasir 44 b).

W. 10 u. 11. וּבַיּוֹם הַשְּׂמִינִי גור. Ein טמא gehört nicht wie זב וזבה u. s. w. zu den כפרה, deren טהרה den מקדש und קדשים gegenüber an die Darbringung bestimmter Opfer geknüpft ist, vielmehr ist derselbe nach בשלישי ושבועי הויה טבילה und טהור gegenüber מקדש וקדשים. Auch ein Nasir, dessen Nasirtum

8. So lange seine Nasirtage dauern, ist er Gott heilig.

9. Und wenn jemand in unvorhergesehener Flüchtigkeit neben ihm stirbt, und dies seinem Nasirhaupte die Reinheit nimmt, so scheidet er sein Haupt am Tage seiner wieder erlangten Reinheit, am siebten Tage scheidet er es.

8. כָּל יְמֵי נִגְרוֹ קֹדֶשׁ הוּא לַיהוָה:

9. וְכִירְיָמוֹת מֵת עָלָיו בְּפִתְעָה פְּהֵאֵם
וְנִמְצָא רֵאשׁ נִגְרוֹ וְנִגְלָה רֵאשׁוֹ בַּיּוֹם
מִזְהָרְתּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי וְנִגְלָהּנוּ:

В. 8. כל ימי נגרו וגו' spricht zusammenfassend die ganze Bedeutung des Nasirtums und speziell deren Zusammenhang mit dem טִּבְיָאָה = Gesetz aus, das ihr zum Ausdruck dienen soll (siehe В. 2).

В. 9. כִּפְתָּע פְּהֵאֵם. Kerithof 9a wird פתע durch שׁוּגָג erläutert, wie אַם ויאמר ד' פהאום אל wie אונם durch פהאים (Kap. 35, 22), כִּפְתָּע כְּלֵא אִיכָה הַדְּפוּ עָרוֹם רָאָה רַעָה וְנִסְתֵּר וּפְתִיִּים wie מִיָּד כִּיִּד (Kap. 12, 4), gleichzeitig aber auch durch מִיָּד wie עָבְרוּ וַעֲנִישׁוּ (Prov. 22, 3), wo, wie Naschi hinzufügt, das וַעֲנִישׁוּ voransetzt, daß die Hardtlung der פְּתִיִּים nur כִּיִּדִּד geschehen sein könne, und lehrt daher dort auch die Halacha, daß auch כִּיִּדִּד die hier Verse 9—12 bestimmten Folgen, die Aufhebung der bereits zum Teil geleisteten Lösung des Gelübdes und die vorgeschriebenen Opfer, eintreten, so, daß נִגְרוֹ zu den wenigen Fällen gehört, die מִכִּיָּאֵן עַל הַדְּרוֹן כִּשׁוּגָג, die selbst nach einem כִּיִּדִּד geschehenen Vergehen ein קָרְבָּן zu bringen haben. Offenbar erblickt diese Halacha die Grundbedeutung sowohl von פתע als פהאים in פתה, der Wurzel von פתה, verwandt mit פתה, bezeichnet jene Offenheit des innern Sinnes, die den äußeren Einwirkungen wehrlos ausgesetzt ist. Es bezeichnet somit sowohl den Mangel an Erfahrung und Einsicht des Urteils, als der Umsicht und Vorsicht des praktischen und sittlichen Verfahrens. פתה יאמין לכל דבר, der פתה glaubt alles (Prov. 14, 15), und פתים עברו ונענישו, nicht beachten. פתה ist nun der Zustand der Sorglosigkeit, die von dem Eintritt von Erfolgen und Ereignissen überrascht wird, die sie sehr wohl hätte voraussiehen können, wenn sie überhaupt an das gedacht hätte, was nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit zu erwarten war. Es entspricht daher im sittlichen Gebiete vollkommen dem Begriffe von שׁוּגָג (siehe 3. В. М. 4, 2). פהאים hingegen bezeichnet den Eintritt eines Ereignisses, das ganz außer dem Bereiche der Berechnung lag, dem gegenüber die Menscheneinsicht überhaupt פתה und die Menschen פהאים, durch keine Erwartung vorbereitet und gewarnt sein konnten. Es ist das Flüchtige, Überraschende an sich, das also im sittlichen Gebiete dem אונם entspricht. Daher in Jesajas (29, 5 und 30, 13) die Kombination פהאים כִּפְתָּע und פהאים לִפְתָּע zur Charakterisierung des durch Gott herbeigeführten Zusammenbruches der Tyrannei und des Unrechts. Das Ereignis ist an sich ein פהאים, ein völlig außerhalb gewöhnlicher Berechnung liegendes, den Gottesfinger offenbarendes, und es tritt um so wichtiger ein, weil es לִפְתָּע kommt, weil es Sorglosigkeit vorfindet, weil die Gewaltigen nicht einmal an die gewöhnlichen Folgen ihrer Tyrannei und ihres Unrechts dachten. Die Halacha begreift nun im sittlichen Gebiete auch das reine מִיָּדִּד als פהאים, als ein eigentlich außer aller Erwartung liegendes Ereignis. Denn daß ein Mensch mit vollem Bewußtsein des Charakters und der Folgen — denn das ist ja der gesetzliche Begriff von מִיָּדִּד, wie er in הַרְאָה zu Tage tritt — das Gesetz übertreten werde, liegt eigentlich außerhalb aller normalen Voraussetzung. פתה ist subjektiv, es bezeichnet das Verhalten des Bewußtseins eines Menschen zu den

7. Selbst in Beziehung zu seinem Vater und seiner Mutter, seinem Bruder und seiner Schwester, selbst in Beziehung zu diesen darf er, wenn sie gestorben sind, sich nicht verunreinigen; denn das Diadem seines Gottes ist auf seinem Haupte.

7. לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ וּלְאֶחָיו וּלְאֶחָתוֹ
לֹא יִטְמָא לָהֶם בְּמָתָם כִּי נָזֵר
אֶלֶהֶן עַל־רֵאשׁוֹ:

S. 405—407). Was nun die Entfernung von טומאת מת für das nationale Heiligtum und dessen die Nation zur sittlichen Vollendung erziehende Bestimmung ist, ganz dasselbe ist für den individuell beschränkten Nazirkreis, innerhalb dessen der Nazir seiner sittlichen Vollendung leben will, die Entfernung von טומאת מת aus dem Nazirkreis.

Der soziale Menschenverkehr, aus welchem der Nazir zeitweilig sich zurückgezogen, um mehr sich selbst und seinen Beziehungen zu Gott zu leben, verwirklicht sich durch die innige Vermählung des Sittlichfreien mit dem Physischnotwendigen. Denn eben beide Momente, innig verbunden, Physisches mit Sittlichem innig vermählt, ist der Mensch. Das zeitweise Hinausstreten aus dem lebendigen Menschenverkehr kann daher ebenso leicht eine größere Hingebung an das Physischnotwendige, wie eine größere Hingebung an das Sittlichfreie bedeuten, und der Gott, dem der Nazir in seiner Zurückgezogenheit sein Sinnen und Trachten weicht, kann sehr leicht die zur Allmacht potenzierte Naturgewalt werden, die ihre Triumphe in dem sinnlichen Grabe der Sittlichkeit feiert und ihre Trophäen in der Erde über Gräbern und Leichensteinen findet. Daß dieses nicht also, daß vielmehr der Gott, dem der Nazir seinen ihn isolierenden Nazirkreis weicht, der freipersonliche, den Menschen zur sittlichfreien Persönlichkeit befähigende und berufende Gott, daß es ך sei, dem und dessen Worte des Lebens der Nazir sein Sinnen und Streben zuwenden, daß er in seiner Selbstumschränkung nur in noch erhöhtem Maße sich für ein sittlichfreies Pflichtthatenleben vor Gottes Angesicht rüsten soll und rüsten will, daß seine Zurückgezogenheit dem „Leben“ in seiner höchsten Potenz und nicht dem Ersterben und der Erstorbenheit geweiht ist, daß sein מונה ein שכינה des הים sein soll, daß, diese Mahnung und Erinnerung, bannt hohepriesterlich Tod und Leiche aus seiner Nähe.

W. 7. כי נזר אלפי על ראשו: der seine Selbstumschränkung ankündigende Haarwuchs seines Hauptes spricht es aus, daß er „seinem Gotte“ sich geweiht hatte, und seine Fernhaltung von טומאת מת aussprechen. Wen er als „seinen Gott“ begreift; soll aussprechen, daß אלפי הוא אלפי! So wird das ציץ des Hohepriesters נזר genannt (2. B. M. 29, 6 u. sonst; vergl. 3. B. M. 21, 12). — Durch das ganz allgemein gehaltene Verbot על נפש בת לא יבא (W. 6) wäre bereits die Berührung jeder Leiche, auch die der nächsten Verwandten, dem Nazir untersagt gewesen; wenn gleichwohl der Text W. 7 noch ausdrücklich לנזרו u. s. w. hervorhebt, so will dies nach der Halacha Nazir 48 a u. b andeuten, daß zwar Verwandtschaftsrückichten, auch die heiligsten, wie in Bezug auf Vater und Mutter u. s. w. den Nazir nicht zur טומאה veranlassen dürfen, daß es aber eine Humanitätspflicht, die Bestattung einer sonst ohne Annehmer bleibenden Leiche, מצה מזה giebt, der gegenüber auch das טומאה-Verbot des Nazirs zurückstehen müsse, und selbst wo die קדישה cumulierte aufträte, er wäre ein שה' הולך לשהוט, die ernstesten Mizwoth zu erfüllen, und נזר und נזר כה' und לנזרו ונזרו לא יבא אבל, auch da heiße es: ונזרו ונזרו לא יבא אבל, auch da heiße es: מטמא הוא למה מצה.

liegt, es ist ein **מה**, allein das **מה** vergegenwärtigt uns die **נפש**, und eben, daß wir nicht objektiv die **מיתה** auf die **נפש** beziehen, ist eines der Motive der **מיתאמה** (siehe 3. B. M. S. 236 f. und 4. B. M. Kap. 19). Mit geflüchtigter Sorgfalt wählt daher überall der Text in dieser Beziehung Ausdruck und Stellung der Worte. Hier, wo nicht von Berührung, sondern von **ביאה**, von räumlichem Zusammensein die Rede ist, gestattet sich der Text die Stellung, in welcher dies Zusammensein sich zunächst auf **נפש** und sodann rektifiziert auf **מה** bezieht. Allein bei **לגיעה** heißt es nie **נפש בניה**, sondern **הנגע בניה** (Kap. 19, 11); denn die **נפש** in dem Sinne, in welchem sie hier gedacht ist und gedacht werden soll, ist überhaupt der Berührung unzugänglich. In dieser Richtung dürfte sich auch eine Interpretationseigentümlichkeit des **טוקלוס** erklären. Er übersetzt konstant **טמא לנפש** **דמיסאב**: **טמא לנפש דמיסאב**. Er vermeidet also, zu sagen **דמיסאב לנפש** und schiebt dafür **טמי** ein, worin **מאסי** zu Kap. 5, 2 einen chaldäischen Ausdruck für **עצמות אדם**, für Menschen-gebeine, erblickt. Ganz so wie **טוקלוס** in Beziehung auf den Gottesbegriff jeder anthropomorphischen Auffassung durch Umschreibung begegnet, so möchte er auch in Beziehung auf den Seelenbegriff der irrigen Auffassung nicht Raum geben, als könnte die **נפש** eines Menschen **טמי** sein. Er schiebt daher, wo, wie in dem Ausdruck **נפש טמא**, die **מיתאמה**-Wirkung unmittelbar auf die **נפש** bezogen werden könnte, als ob die **נפש** berührt worden sei und **מיתאמה** gebracht hätte, **טמי**, das „Gebein“, also den toten Körper ein, um auf diesen die Berührung und die bewirkte **מיתאמה** zurückzuführen. In der Wirklichkeit ist aber dem schon im Texte durch die Konstruktion mit **ל** begegnet, es heißt nie **טמא לנפש**, sondern **לנפש**: die **מיתאמה** entspringt durch die Beziehung zu der **נפש**, in welche man durch Berührung der Leiche gekommen. Wie dann überhaupt ja die symbolische Berührungs-**מיתאמה** von der konkreten durch **מיתאמה אכילה** und **מיתאמה עריות** bewirkten **מיתאמה** sich konstant durch die Konstruktionsverschiedenheit von **ל** und **טמא ל** unterscheidet, worauf wir bereits (3. B. M. S. 217) hingewiesen haben.

Wir haben B. 3 aus der Analogie mit 3. B. M. 10, 9—11 geschlossen, daß das **מאסי**gebilde dem **מאסי** eine priesterliche Beziehung zum Gesetze erteilt. Durch das ihm hier und im folgenden Verse gegebene Verbot: **נפש מה לא יבא** u. f. w., analog dem für den **הגדול** 3. B. M. 21, 11 ausgesprochenen: **נפש מה לא יבא**, wird er geradezu in hohepriesterliche Beziehung gehoben. So lange er den ihm für Gott und mit Gott isoterenden **מאסי**kreis um sich zieht, darf er keiner Leiche nahen. Wir haben schon wiederholt uns zum Bewußtsein zu bringen gehabt, wie die Leiche die Idee des der Unfreiheit seiner physischen Natur erliegenden Menschen und gleichzeitig die Idee einer mit zwingender Notwendigkeit alles bewältigenden Naturgewalt hervorruft, welcher der heidnische Gedanke seine höchsten Altäre erbaut; wie aber das jüdische Gesetzesheiligstum und der in ihm waltende Gottesgedanke den konträrsten Gegensatz zu dieser heidnischen Anschauung zur Voraussetzung hat und sich gerade auf dem Gedanken des freien persönlichen Gottes und des aus Ihm und durch Ihn freien persönlichen Menschen erbaut. Darum war der Tod und alles auf den Tod Hinweisende aus seinen Räumen gebannt, darum durften seine Diener, und in noch höherem Grade sein erster es selbst lebendig im Volke repräsentierender Diener, der Hohepriester, mit keiner Leiche in Berührung kommen. Die Aufschrift **לד** auf der hohepriesterlichen Stirn war der lauteste Protest gegen jenen heidnischen Gedanken, war der entschiedenste Anspruch: nicht der selbst den freien Menschen niederwerfenden Todessgewalt, **לד**, Gott, dem Freilebendigen, Leben ewig und ewiges Leben Spendenden, dem Menschen Persönlichkeit von Seiner Persönlichkeit, Freiheit von Seiner Freiheit, Leben von Seinem Leben spendenden Gotte, dessen Bote nur, dessen zur vollen Freiheit erlösender Bote selbst die Todessgewalt ist, Ihm ist das Heiligstum geweiht (vergleiche 2. B. M.

6. So lange die Tage seiner Gott zu lösenden Raſiraufgabe dauern, darf er in die Nähe der Perſon eines Geſtorbenen nicht kommen.

6. בְּלִימֵי סוּרוֹ לְיַהֲוָה עַל-נֶפֶשׁ
 יָמָּה לֹא יָבֵא:

die Haut bloß legt, nackt macht. Raſir 39 a u. b lehrt die Halacha, daß auch jede andere Entfernung des Haares unter das Verbot begriffen iſt, wenigſtens nicht mit dem הער, dem eigentlichen Scheermesser. Dieſer Erweiterung willen bringt der Text, ſtatt deß gewöhnlichen גַּלַּה, die Umſchreibung לא יעבר על ראשו, und erweitert das beſchränkende הער durch יעבר, im Gegenſatz zu והעבירו הער (Maḥ. 8, 7), wo vielmehr das allgemeine והעבירו durch das folgende הער beſchränkt wird (ſiehe daſelbſt). Das Verbot liegt nicht im הער, ſondern in der Wirkung, in der Entthaarung des Hauptes. Wird doch daher auch dieſe verbotene Wirkung noch beſonders durch den Gegenſatz, die beabſichtigte Wirkung des Nichtſcherens, גַּדַּל פָּרַע וְגו' hervorgehoben, und ſomit dem Raſir das Enthaaren des Hauptes durch לא העישה und עשה verboten. Er übertritt beide auch ſogar mit der Entfernung eines Haares (daſelbſt 39 a). — קרש יהי', daß Haupt, vergl. B. 11. וקרש אה ראשו, das Haupt ſoll heilig ſein, er ſoll ſeinem Haupte das Gepräge der Heiligkeit werden laſſen, גַּדַּל פָּרַע שַׁעַר רֵאשׁוֹ, indem er ungehemmt, eigentlich: in Ungehemmtheit, wachſen läßt das Haar ſeines Hauptes. Dieſen Charakter eines ungehemmten Haarwuchſes erlangt das Haar nach Raſir 5 a in mindedeſtens dreißig Tagen, daher כהם ניררה ל' יום (daſelbſt); wo keine längere Dauer eines Raſirgetübdes angedeutet worden, iſt die geringſte Friſt dreißig Tage. Iſt doch, wie der Text hier ſagt, der Haarwuchs Ausdruck des נדר, נדר, des auf ihm ruhenden Raſirgetübdes. Wir haben bereits zu 3. B. M. 14, 8 angemerkt, wie das Haar als ein den Einfluß von außen mindernder, iſolierender Körperteil betrachtet wird, ſo, daß das rickhaltloſe, jedes Zurückziehen aufgebende Eintreten in die, reſp. Sichhingeben an die ſoziale Geſamtheit in צוֹרַעֵי וְהַגְלָה לְיָוֵם und הַגְלָה לְצוֹרַעֵי den entſprechenden Ausdruck finden konnte. Der Gegenſatz, ein ungehemmtes Wachſenlaſſen des Haares, ſpräche ſomit ein in ſich ſelbſt ſich zurückziehendes Motiren, ſpräche eben die Zurückgezogenheit, das mehr Verſenken in ſich ſelbſt aus, das ſich der Raſir für die Zeit ſeines Raſirgetübdes zur Aufgabe ſetzt. Er will, ohne räumlich aus dem Zuſammenhange mit der Welt hinauszutreten, während der Dauer ſeines Raſirgetübdes zur geiſtigen und ſittlichen Arbeit an ſich ſelbſt (ſiehe B. 3), mehr mit Gott, ſeinem Heiligtum, ſeiner Lehre und — mit ſich verkehren. An dieſes Gelübde mahnt ihn der ihn iſolierende Haarwuchs ſeines Hauptes. Sein Haupt trägt daher das Zeichen ſeines heiligen Vorſaſes, wird heilig, wird קדוש, wie alles, was die Beſtimmung trägt, uns unſerer geiſtigen und ſittlichen Vollendung nahe zu bringen, ein קודש iſt und קדוש heißt (ſiehe 2. B. M. S. 431 und 3. B. M. S. 498).

B. 6. כל ימי הוירו לד'. Hier heißt es nicht einfach wie B. 4 und 5: כל ימי נדר, oder: כל ימי נדר נורו, ſondern: 'כל ימי הוירו לד'; denn dieſes שׁוֹמֵא=Verbot des Raſirs fließt eben aus der Beziehung des Raſirtums zu „Gott“ und ſoll eben dieſe Beziehung ungetrübt gegenwärtig halten. — על נפש מה וגו' . על נפש iſt in der Regel feminin. Es iſt daher מה wohl nicht Attribut zu נפש, ſondern entweder Genitiv zu נפש, wie נפש מה (3. B. M. 21, 11), oder es iſt Appoſition: eine נפש, die jezt als מה daſiegt. Eine ſolche Appoſition iſt offenbar בנה בנפש (Maḥ. 19, 13). Die נפש חיה des Menſchen iſt nie בנה. Aber die נפש, die Menſchenindividualität, die Menſchenperſönlichkeit (ſiehe 1. B. M. 1, 20), die uns biß dahin nur in dieſer leiblichen Erſcheinung gegenwärtig war, ſie wird uns unwillkürlich auch jezt durch das geſtorbene Leibliche derſelben wieder vergegenwärtigt. Es iſt eigentlich nicht eine נפש, die vor uns

Kap. 6. V. 1. Gott sprach zu Moſche:

2. Sprich zu Iſraels Söhnen und ſage ihnen: ſei es ein Mann oder eine Frau, wenn jemand den beſonderen Willensvorſatz ausſpricht, das Gelübde eines Naſirs zu geloben, Gott die Naſir-aufgabe zu löſen,

ו. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִי-אָשְׁפָה בִי וּקְרָא לְנֹדֵד נֹדֵד נָזִיר לְהוֹנֵד לַיהוָה:

beachtet, ſo dürfte dies unter ſolchen Verhältniſſen einen ſo hohen Grad von Leichtſinn indizieren, der die Fortſetzung der Ehe unthunlich macht.

Betrachten wir dieſes ganze Geſetz, von welchem רצבן in ſeinem Kommentare treffend bemerkt, daß es die einzige Rechtsinſtitution des göttlichen Geſetzes iſt, die einſtets zu provozierendes unmittelbares Eingreifen der göttlichen Wundermacht ſtatuiert, אין ככל מִשְׁפָּטֵי הַתּוֹרָה דָּבָר הַלּוּי כִּנּוּם וְהָיָה הַעֲנֵן הַזֶּה שֶׁהוּא פָּלַח זֶנֶם קְבוּעַ בְּיִשְׂרָאֵל בְּהוֹמָם, ſo zeigt ſich darin Gott, der Stifter und Gründer der Menſchenehe überhaupt, als Zeuge und Wächter eines jeden einzelnen jüdiſchen Ehebündniſſes. Es iſt die Gottesgegenwart in jedem jüdiſchen Eheleben, es iſt die Treue des Weibes und des Mannes als ganz beſonderes Augenmerk der göttlichen Waltung, es iſt die Eittlichkeit der geſchlechtlichen Beziehungen als die Wurzel alles geiſtigen und ſittlichen Menſchenheils, hiñſichtlich deren daher allein eine Frage offenſteht an Gottes allſchauende Gegenwart, worauf dieſe ganze Inſtitution beruht, und iſt ſomit dieſe ganze Inſtitution nichts als eine Verwirklichung der großen Grundwahrheit im konkreten Volksleben, die durch Verweigerung der וְזו הוּבָה וְזו הוּבָה לַיהוָה ſymboliſch lehrend vor Augen gehalten wird. וְזו הוּבָה אִישׁ שִׁילּוּחַ אִישׁ מִבֵּיתוֹ לַיהוָה ſetzt geſchlechtliche Reinheit als erſte unerläßliche Bedingung alles geiſtigen Aufſchwungs zu Gott, und הַשְׂקָאָה כּוֹסֶה zeigt eben dieſe geſchlechtliche Reinheit des Familienlebens als angeteigentlichſtes Augenmerk der Waltungsnähe Gottes. וְזו הוּבָה פְּרִישַׁת כּוֹסֶה verhält ſich daher ebenſo zu שִׁילּוּחַ אִישׁ מִבֵּיתוֹ כְּצִוְיָהּ מִצִּוְיַת מִצְוַת יִשְׂרָאֵל zu פְּרִישַׁת גִּיל הָגֵר wie וְזו הוּבָה מִבֵּיתוֹ לַיהוָה.

Kap. 6. V. 1. Es folgt nun die dritte פְּרִישַׁת נָזִיר, פְּרִישַׁת נָזִיר parallel dem שִׁילּוּחַ מַתָּה אִישׁ שִׁבְעָה מִבֵּיתוֹ אִישׁ מִבֵּיתוֹ.

V. 2. N. 2. כי יפלא, ſiehe zu 3. V. M. 22, 21. — נָזִיר. Die Grundbedeutung von נָזִיר iſt ganz entſchieden: fernhalten, ſondern, und הִנָּזֵר (3. V. M. 22, 2 und Scharja 7, 3) heißt unzweifelhaft: ſich von etwas enthalten. Es läge daher ſehr nahe נָזִיר, mit Hinblid auf die im V. 3 gebotene Enthaltſamkeit vom Weine, als den „Enthaltſamen“ zu begreifen. Allein ſchon der Umſtand, daß ihm nicht nur Wein und Weintrauben, ſondern auch Weineßig, ja ſogar Hüſſen- und Traubenkerne zu eſſen verboten ſind, deren Nichtgenuß nicht eben das Opfer großer Enthaltſamkeit fordern dürfte, läßt ſchon vermuten, daß die Bedeutung נָזִיר über den Begriff bloßer Enthaltſamkeit hinübergehen möchte. Der Umſtand ferner, daß wohl Leichenberührung und ſogar unſfreiwillige Leichenberührung (V. 9), nicht aber Weingenuß, eine bereits in Erfüllung des Naſirgelübdes zurückgelegte Zeit völlig aufhebt, dürfte erkennen laſſen, daß das „Enthalten vom Weine“ gewiß ebenſo wie das Nichtberühren einer Leiche und das Wachſenlaſſen des Haupt- haares mit zu den Obliegenheiten des Naſirs gehört, allein keineswegs den Begriff Naſir erſchöpft, ja nicht einmal das überwiegende Merkmal eines ſolchen bilden könnte ſo daß man in „Naſir“ zunächſt den „Enthaltſamen“ zu erkennen hätte. Eine aufmerkſame Erwägung der Verſe 4—6 und dann zuſammenfaſſend V. 8, läßt auch

לבוּעַל. Wiederholt wird sie „נטיבאה“ genannt (Verse 14, 27 und 29), daß sie durch ein solches Vergehen die „Reinheit“ für das Heiligtum der Ehe und das Heiligtum im allgemeinen eingebüßt, um zu sagen, daß sie לְבוּעַל, לְחִרוּמָה und לְכַעַל, wenn sie Tochter oder Frau eines כהן ist (siehe 3. B. M. 21, 7 u. 22, 12) die טהרה verloren und für alle drei Beziehungen אסורה ist (Sota 28 a).

Und es lehrt endlich die Halacha: איהו כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין איהו, wie der Sotatrank ihr verhängnisvoll wird, in ganz gleicher Weise wird ihr Trinken dem Manne verhängnisvoll, mit dem sie sich die Ehe brechend vergangen. Nicht לצבית ירכך, sondern כטן ולנפל ירך; denn auch den schuldvollen בועל erreicht dasselbe Verhängnis (Sota 27 b und 28 a).

Nicht aber jede Ehe konnte hinsichtlich ihres Fortbestehens, nachdem ihre Reinheit einmal durch קני וסתירה in Zweifel gestellt worden, noch erst zu einer der göttlichen Entscheidung bedürftigen Frage gemacht werden. Es gab Ehen, die, einmal dahin gelangt, ohne weiteres nicht fortgesetzt werden durften. So weist die Halacha aus dem Text unseres Gesetzbuchkapitels nach, daß nur, wenn die Ehe eine bereits vollständig vollzogene war — אשה ההה אישה — als deren gesetzlicher Fortbestand durch קני וסתירה zweifelhaft geworden, deren etwaiger Fortsetzung noch durch Sotaentscheidung Raum gegeben werden durfte, nicht aber, wenn dieser Zweifel bereits als ארוכה und שיכרה יבם eingetreten (Sota 23 b). Sie weist ferner nach, daß das Gesetz die völlige körperliche Integrität beider Ehegenossen voraussetzt, und lehrt, daß wenn z. B. der Mann oder die Frau an einem körperlichen Gebrechen, wie Blindheit, Lahmheit, Stummheit, leidet, mit קני וסתירה sofort die Nichtfortsetzbarkeit der Ehe entschieden ist (dasselbst 27 a u. b). Auch wenn der Mann kinderlos ist und von der Frau keine Kinder zu erwarten sind, wird nach קני וסתירה die Ehe gelöst (Sota 25 b). Ebenso wenn die zu קני וסתירה gelangte Ausführung der Frau bereits über den bloßen Verdacht des Mannes hinaus zum öffentlichen Ärgernis, wie es heißt, zum Gespräch der Frauen am Spinnrocken geworden, וטהורה היא, heißt es (dasselbst 6 b) מותרות בלבנה, die Sotatrankprobe ist gegeben für den Fall, daß sie, abgesehen von dem Verdacht des Mannes, rein dasteht. Ist aber dadurch die Ehe bereits zum Volksgespräch geworden, so wäre die Fortsetzung ein sittliches Ärgernis והצא הרבר מבוער (siehe Maschi dasselbst 31 a).

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so sehen wir, daß damit kein Inquisitionsritorium in private Eheheimlichkeiten, sondern offen daliegende, zum Teil rein äußere Momente, gegeben sind, welche, nachdem die Frau durch קני וסתירה gerechten Anlaß zum Verdachte gegeben hat, die Trennung der Ehe indizieren. Daß, wenn, wie bei ארוכה und שיכרה יבם nur erst das persönliche Eheband geknüpft und die Frau noch nicht in das Haus des Mannes übergegangen ist, und ebenso wenn, wie bei אילנית וקרה einer der wesentlichsten Zwecke durch diese Ehe überhaupt nicht zu erreichen steht, das bloße Stadium von וסתירה קני וסתירה genügt, um im ersten Falle die Ehe nicht vollziehen und im zweiten Falle sie aufhören zu lassen, liegt, wie uns dünkt, sehr nahe. Ist doch auch ohnehin ein wirklicher Ehebruch einer ארוכה in noch höherem Grade als der einer נשואה strafbar. Allein auch die Rücksicht auf die körperliche Integrität beider Ehegenossen dürfte einer Einsicht in ihre Motive nicht allzuerne liegen. Die durch ein körperliches Gebrechen erzeugte größere Hilfsbedürftigkeit und Unselbständigkeit des einen wie des andern wird bei sittlichen Charakteren ebenso der Sinnigkeit der ehelichen Anhänglichkeit Vorschub leisten, wie sie dem Leichtsinne eine Brücke baut. Hat in einem solchen Verhältnis die Frau durch Verlassen des züchtigen Weges zu קני וסתירה, zur Warnung Veranlassung gegeben und gleichwohl durch וסתירה gezeigt, daß sie die Warnung nicht

29. Dies ist die Lehre der Rechtsverwahrungen, wenn eine Frau abweicht in dem Verhältnis zu ihrem Manne und ihre Keinheit eingebüßt hat,

30. oder wenn über einen Mann der Geist der Rechtswahrung gekommen ist und er seine Frau gewarnt hat, und er die Frau vor Gott hinstellt und an ihr der Priester diese ganze Lehre vollzieht.

31. Ist der Mann frei von Schuld, so hat die Frau ihre Schuld zu tragen.

29. זאת תורה הקנאה אשר תשמנה אשה תחת אישה ונמנמאה:

30. או איש אשר תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והעמיד את האשה לפני יהוה ונשנה לה סבתן את פלחתיקה מנאת:

31. ונקה האיש מעון והאשה שהיא הנשא ארדיענה: פ

Q. 29. אישר השטה גוי ונמנמאה: es ist dies der Q. 13 besprochene Fall, daß ihre durch Vorvorgänge indizierte Schuld, wenn auch nur durch einen Zeugen, also konstatiert wird, daß die Fortsetzung der Ehe ohne weiteres unzulässig ist.

Q. 30. או איש גוי: oder der völlige Mangel an Zeugen hinsichtlich der wirklichen Schuld veranlaßt die ganze mit Versen 14 und 15 eingeleitete Prozedur. ונשנה ויהוה: das ganze hier vorgeschriebene Verfahren wird genannt und damit den wichtigsten Gesetzesbestimmungen gleichgestellt, deren Verwirklichung zu den Attributen der höchsten nationalen Gesetzesrepräsentanz, des הגדול, gehört. Unter deren Autorität ist daher die ganze Verhandlung zu vollziehen (Zota 7 b; siehe Verse 15 und 23).

Q. 31. ונקה האיש מעון גוי. Nur wenn der Mann in dem Momente, in welchem er die Schuld oder Mischuld der Frau der göttlichen Entscheidung unterstellen will, sich selber von jedem geschlechtlichen Vergehen, ja von jeder geschlechtlichen Verirrung frei weiß, kann er die Gottesentscheidung hinsichtlich der Frau erwarten. Hat er aber selbst die Gesetze geschlechtlicher Keinheit verletzt, hat er, nachdem die Frau durch קניי וכתירה ihm מסורה geworden (Q. 14), gleichwohl noch die Ehe mit ihr fortgesetzt, נשא ונסתרה geworden, irgendwie und irgendwo ein geschlechtliches Keinheitsgesetz übertreten, ja, wenn er auch nur zu geschlechtlichen Ausjagdweisungen seiner Angehörigen nachsichtig geschwiegen, so kann er den Sotatrank seiner Frau nicht reichen, כיון כיון שהאיש מנוקה מעון המים בודקן את אשתו או אשתו אין המים בודקן את אשתו או אשתו אין המים בודקן את אשתו ואומר (הושע ד') לא אפקוד על בנותיכם כי תונתיה ועל בלוותיכם כי תנאפניה כי הם עם הוונות יפרדו ועם הקדשות יובחו יעם לא יבין ילבט, נמא ואומר וכי תימא עון דר' אין דבניה ובנותיה לא הא שמע לא אפקוד גוי' וכי תימא עון אשה איש אין דפנוי' לא הא שמע כי הם עם הוונות יפרדו גוי' נמא ועם לא יבין ילבט אמר רבי אלעזר אמר יהם נביא לישראל אם אחם מקפידים על עצמיהם מים בודקן נשותיהם ואם לאו אין יהם (תובס' ד"ה ונקה' Zebamoth 58 a ונקה' Zota 47 b; המים בודקן נשותיהם). Gottes Sittengesetz erteilt mit nichten dem männlichen Geschlechte einen größeren Freibrief für geschlechtliche Verirrungen als dem weiblichen!

Es lehrt ferner die Halacha, daß so wie die des Ehebruchs verdächtige Frau, so lange sie nicht durch den Sotatrank für rein erklärt worden, dem Ehemann מסורה ist, ebenso auch derjenige sie nie heiraten darf, der des Ehebruchs mit ihr verdächtig geworden, auch nachdem die Ehe durch Scheidung gelöst. כשם שאסורה לבעל כך אסורה

27. Er giebt ihr die Wasser zu trinken, und dann geschieht, wenn sie ihre Reinheit eingebüßt hat, indem sie Untreue an ihrem Manne begangen, so kommen in sie die Fluch bringenden Wasser und werden zu bitterm, es schwillt ihr Leib auf und es fällt ihre Hüfte ab, und die Frau wird zum Fluchwort in der Mitte ihres Volkes.

28. Wenn aber die Frau ihre Reinheit nicht eingebüßt hat und noch rein ist: so bleibt sie davon unberührt, ja, wird mit Kinderseggen bedacht.

27. וְהִשְׁקָה אֶת-הַמַּיִם וְהִיתָה אִם-
נִמְכָּתָה וְהִמְעַל מֵעַל בְּאִשְׁתּוֹ וְכָאוּ
בָּהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְנָכְתָה
בְּמָקָהּ וְנִפְלָה יָרְכָה וְהִיתָה הָאִשָּׁה
לְאֵלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ:

28. וְאִם-לֹא נִמְכָּתָה הָאִשָּׁה
וְיִטְהַרְהָ הִיא וְנִקְרְתָה וְנִזְרְעָה זָרַע:

auf, daß sie, je nach ihrer Schuld oder Unschuld, den Trank zu einem Trank des Unsegens oder Segens gestalte. Obgleich vorher getrunken, wird doch der Idee nach der Trank erst nach der Darbringung des Mincha vollendet. Durch diese beiden vor und nach der Darbringung des Mincha wiederholten Sätze des Trinkens treten beide Handlungen in ihrer Zusammenhörigkeit zusammen.

B. 27. והשקה. Diese nochmalige Wiederholung bestimmt nach Sota 19 b, daß wenn einmal die mit dem Gottesnamen geschriebene Sotahschrift im Wasser abgelöscht worden, man sie zum Trinken nötigt, wenn sie sich nicht als schuldig erklärt. Bis zum Ablöschen der Schrift stand das Trinken völlig in ihrem freien Willen. Sie brauchte nicht eben ihre Schuld zu gestehen, sie durfte bei der Behauptung ihrer Unschuld beharren. Erklärte sie, nicht trinken zu wollen, so wird die Prozedur nicht weiter fortgesetzt. Ihre Schuld bleibt zweifelhaft und hat die Auflösung der Ehe zur Folge (siehe B. 13). Ist aber das Ablöschen der Schrift vollzogen, so hat sie nur die Alternative: sich für schuldig zu erklären, oder im Bewußtsein ihrer Unschuld den Sotatrank zu trinken (Sota 20 a).

וְכָאוּ בָּהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים, es kommen in sie die den Fluch ausdrückenden Wasser als bittere, oder: und bewähren sich als bittere. Die Wahrheiten, die sie als Kרושים und מים קרושים ausdrücken, sind ihr in Wahrheit nur bitter und bewähren sich durch die Verwirklichung des in sie durch Ablöschung übergegangenen Fluches nur dann, wenn sie נטמאה גו' wird, wenn sie ihre Reinheit verloren und daher in Widerspruch zu der vom Inhalte dieser Wahrheiten postulierten Sittlichkeit steht. Sind die Wasser nach ihrem Inhalte ihr homogen, also „nicht bitter“, so haben sie auch keine bitteren Folgen, ihre Folgen sind vielmehr segensreich für die geschlechtliche Zukunft der Frau, wie sogleich der folgende Vers verkündet.

B. 28. ונקרה siehe zu B. 19: so bleibt sie völlig unberührt von dem Fluche, den sie mit dem Wasser bedingt in sich aufgenommen. Ihre Unschuld „schlägt den Fluch vollständig zurück“. ונזרעה זרע: ihre den Kרושים מים entsprechende Reinheit bewährt sich an ihr in segnender Steigerung ihrer Kרושים Kraft und מרקע המשבן und עפר מרקע המשבן, im Segen ihres „fruchtbaren Mutterchoßes“, war sie bis jetzt kindertlos, erhält sie den Mutterseggen, waren ihre Geburten bis jetzt schwer, so werden sie leicht u. s. w. (Sota 26 a).

25. Es nimmt der Priester sodann aus der Hand der Frau die Unterwerfungsgabe der Rechtswahrungen und wendet die Unterwerfungsgabe vor Gott und bringt sie näher an den Altar.

26. Es greift sodann der Priester aus der Unterwerfungsgabe deren Gedentheil heraus und übergibt ihn zum Aufdampfen dem Altare hin. Und erst dann kann er die Frau die Wasser trinken lassen.

25. וְלָקַח מִכֶּהֱן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת
מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהִנְיָף אֶת־הַמִּנְחָה
לִפְנֵי יְהוָה וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַכֹּהֲנִים:

26. וְקָבַץ מִכֶּהֱן כִּי־הַמִּנְחָה אֶת
אֲזִבְרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַהּ וְאַחַר
יִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמַּיִם:

℣. 25. וְהִנְיָף גַּו'. וְהִקְרִיב גַּו'. וְלָקַח גַּו'. וְהִנְיָף: die Bewegungen der הַנְּשִׂא und die Weltgesamtheit auf Erden werden zu Zeugen der Handlung geladen, Himmel und Erde und die Weltgesamtheit sind bei der Windizierung der Sittlichkeit des Weibes beteiligt, ihnen wird im Angesichte Gottes das Mincha der Chevindizierung zugewandt und sodann וְהִקְרִיב גַּו', dem Altare der Gesetzesheiligung דְּרוּמֵי הַקְּנָאֹת an der dem aus dem Gesetze zu schöpfenden Geistesleben geweihten Seite in der (siehe zu 3. B. M. 2, 8) dargereicht. Nicht also aus dem Privatstandpunkt dieser einzelnen Ehe, im Namen des Himmels und der Erde, im Namen der Gesamtmenschengesellschaft, im Namen des aus dem Gesetze zu erzielenden jüdischen Geisteslebens, die alle in gleicher Weise bei der Aufrechterhaltung der weiblichen Sittlichkeit beteiligt sind, wird von Gott die Entscheidung erbeten. Und es ist die Frau und der Priester, die Frau im Interesse ihrer behaupteten Anschuld und der Priester im Interesse der vom Gesetzesheiligtum geforderten Heiligkeit der Ehe, die zusammen (— wie 3. B. M. 7, 30 und Sota 19 a —) diesen die zu erbittende Gottesentscheidung einleitenden Akt vollziehen.

℣. 26. וְקָבַץ גַּו'. Dies Erbitten der Entscheidung geschieht durch קָבַץ, die oben als אֲזִבְרָה, hier als מִזְכָּרָה עֵין (siehe ℣. 15) bezeichnet wird.

וְאַחַר יִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה. Dieses Trinken des Sotawassers ist schon oben ℣. 24 vor der Darbringung des Mincha angeordnet, und in der That ist auch Sota 19 a die überwiegende Halacha: מִשְׁקָה יֵאָחַז כִּךְ תְּקַרִּיב. Wenn gleichwohl hier nach der הקרבה nochmals das Zutrinkengeben wiederholt wird, so soll damit nach הַיּוֹסֵף daselbst zunächst gesagt sein, daß freilich die Mizwaordnung die השקה vor der הקרבה fordere, daß aber gleichwohl, wie aus dem Terschalmi ersichtlich, הַשְּׁקָה, וְאַחַכּ הַקְּרִיב מִנְחָתָהּ וְאַחַכּ אֶת־הַקְּרִיב מִנְחָתָהּ וְאַחַכּ אֶת־הַשְּׁקָה, in dem Fall, der nach Babil 19 a auch dann eintreten kann, wenn sich ergeben sollte, daß die Abtöschung der Schrift nicht vollständig geschehen war, שְׂרִישׁוֹמוֹ נִיכַר, und diese daher, sowie das Trinken, wiederholt werden muß.

Wir haben schon oben zu ℣. 18 die Zusammenhörigkeit des Trunkes und des Mincha bemerkt. Dem Wasser an sich wohnt keinerlei Wirkung inne, erst die durch מִנְחָה herbeigerufene Gottesentscheidung macht es verhängnisvoll, כִּמְהֵרָה דְלָא קָרְבָה, מִנְחָתָהּ לֹא בְדָקִי לָהּ כִּי־אֵי. Dies kommt vollständig zum Bewußtsein, wenn der Trunk vor der Darbringung des Mincha geschieht, die Wirkung aber erst nach der Darbringung sich zeigt. Durch den Trunk hat die Frau in symbolischer augenfälliger Handlung den Inhalt der Beidigung in sich aufgenommen. Ihr ganzes leibliches Wesen hat sich damit unter die Macht der an ihrer Vergangenheit sich erprobenden ernststen Wahrheiten und deren Folgen gestellt, und ihre קְנָאוֹת מִזְכָּרָה עֵין ruft nun die Gottesentscheidung

20. Wenn du aber in dem Verhältnis zu deinem Manne abgewichen bist und deine Keuschheit eingebüßt hast, indem dir ein Mann außer deinem Manne sein Lager gegeben:

21. — nun beschwört der Priester die Frau mit einem Eide des Fluches und es sagt der Priester zur Frau —: so gebe Gott dich zum Fluchwort und zum Eide in der Mitte deines Volkes, indem Gott deine Hüfte abfallen und deinen Leib aufschwellen läßt;

20. וְאַתָּה כִּי שָׁמִית פִּתְחַת אִישׁ אֶחָד
וְכִי נִטְמַאת וְיָסוּ אִישׁ בְּךָ אֶת־
שִׁדְדָתוֹ כִּבְלַעְדֵי אִשָּׁה:

21. וְהִשְׁבַּע הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה
בְּשִׁבְעַת הָאֱלֹהִים וְאָמַר הַכֹּהֵן לְאִשָּׁה
יָסוּ יְהוּה אוֹתָךְ לְאֱלֹהִים וְלִשְׁבַּעַה
בְּתוֹךְ עַמֶּךָ בְּהַת יְהוּה אֶת־יָרְכָךְ
נִפְלֹת וְאֶת־כִּמְנָךְ צָבָה:

Tadel treffe, so lange er nur nicht zum vollendeten Verbrechen geführt. Darum wird allerdings die verhängnisvolle Wirkung der Wasser der Bitterkeiten mit dem לא שׁכב וגו' allerding an die wirkliche Vollendung des Verbrechens geknüpft; allein es wird gleichzeitig ihre jedenfalls bereits offenliegende Ausführung durch die Umschreibung durch לא שׁכב וגו' als ein Verlassen desjenigen Weges sittlicher Zucht gekennzeichnet, welchen das Gesetz dieses Heiligtums für die Ehen seines Volkes vorgezeichnet. Sie ist jedenfalls eine כוֹטֵה, sollte sie auch nicht zur vollendeten טוֹמֵאָה gelangt sein. So werden diese beiden Momente auch in der positiven Voraussetzung (V. 20) hervorgehoben: וְאִם כִּי שָׁמִית הַחַה אִישׁ אֶחָד. — שׁמִית הַחַה scheint das Verhältnis zu bezeichnen, in welchem die rechtschaffene Ehefrau zu ihrem Manne steht und dessen Vergegenwärtigung sie vor Fehltritten hätte schützen sollen. Vergl. וְהָחָה כִּנְפוֹ הַחֹכֵה (Pfl. 91, 4), וּפְרָשָׁה כִּנְכַד עַל אִמְהָךְ (Nuth 3, 9), רַק יִקְרָא שְׂמֵךְ עָלָיו (Jes. 4, 1). Die Frau steht unter der Obhut und in Pflichtverhältnis zum Manne. Seine Ehrechte an ihr sind ihr etwas Übergeordnetes. Sein Name ruht auf ihr. Sie trägt seinen Namen. Sie ist fein. In dieser Stellung, in welche sie mit der Ehe getreten, ist sie von den ihr damit überkommenen Pflichten der Sittlichkeit abgewichen, sie ist כוֹטֵה geworden. — הנקי, erwägen wir die Steigerung נג, נגה, נכה, נקה, so ergibt sich für letzteres die Bedeutung einer heftigen von sich abwehrenden Bewegung, und הנקי heißt: so bleibe unberührt von der Macht dieses Wassers.

W. 20 u. 21. וְאִם כִּי וְהִשְׁבַּע וגו' וְאִם כִּי, hier, für den bejahenden Wechselfall, unterwirft der Priester die Frau der wirklichen Übernahme des Fluches, יָסוּ, ihr Zustand wird ein solcher werden, daß, wer künftig eine אלה und eine שׁוֹבְעָה aussprechen wolle, seine Meinung in den Satz kleiden werde: Gott soll es dem Betreffenden wie ihr ergehen lassen. Man bemerke, wie in der ganzen bisherigen und folgenden Prozedur immer wiederholt der כהן als der Handelnde bezeichnet wird. Es ist kein gerichtlicher Vorgang, es ist ein Appell an das Gesetzesheiligtum, dessen Herold und Vertreter der Priester ist und als dessen Stifter und Garant seiner Anforderung Gott sich erweisen will. Darum ist es auch der Name 'ד, der Name der Leben und Segen spendenden Gottesliebe, von dem hier die verhängnisvolle Wirkung erwartet wird. Nicht der strafende Untergang der Verbrecherin, sondern die dadurch zu sichernde und zu fördernde züchtige Sittlichkeit, von der alles Heil und aller Segen im Volke bedingt ist, ist das letzte Ziel dieses ersten Vorganges.

18. Und es stellt der Priester die Frau wieder vor Gott und entblößt den Kopf der Frau und giebt auf ihre Hände die Unterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Unterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist sie; und in der Hand des Priesters seien die fluchbringenden Wasser der Bitterkeiten.

18. והעמיד הכהן את האשה לפני יהוה ופרע את ראש האשה ונתן על כפיה את כנחת הזכרון כנחת קנאת תוא וכגד הכהן יהיו כי המרים המאורקים:

bei כוטה wird der der sittlichen טיבאה Verdächtigen die Wahrheit entgegengebracht, daß obgleich עפר, obgleich ihr irdischer Leib seiner Natur und Bestimmung zufolge, wie die mütterliche Fruchterde mit physischen Mutterkräften und Trieben begabt, dennoch כים קדושים, dennoch Keinheit sittlicher Heiligkeit die Bestimmung ihres Grundwesens sei, für welches das der Erdnatur angehörige leiblich Sinnliche nur das in die Erscheinung tretende Äußere bilden soll, von ihm getragen und beherrscht, nimmer aber es selber durch Vermischung trübend (vergl. Sota 17a: אמר רבא כפני כה אמרה תורה הבא עפר לכוטה וכחה החויר עפר לכוטה וכחה יוצא ממנה בן כמברהם אבינו דכתיב ב' עפר ואפר לא וכחה החויר (לעפרא)).

Wie hier die sinnlichirdische Seite der weiblichen Natur durch עפר vergegenwärtigt wird, so heißt Ps. 139, 15 der Mutterchoß, in welchem das werdende Menschenkind gebildet wird, die Erdenniedere, הארץ, רקמה בההויה הארץ.

Es gehört aber dieser עפר zu dem Boden, auf welchem die Menichen in Gottes Befehlsheiligtum stehen. Dieses Heiligtum und seine Anforderungen setzen keine überirdische Menschennatur voraus, die der Wirklichkeit des Menschenwesens widerspräche. Vielmehr das leiblich sinnlich Irdische des Menschenwesens bildet die קרקע הבישבן, ist seine Voraussetzung und auf ihr und von ihr auf erbaut es die ganze Lebensgestaltung seiner heiligen Anforderungen. Und die כים קדושים sind dem כויר entnommen, aus welchem zu jeder heiligen „Handlung“ und jedem heiligen „Schritte“ die Priester sich rüsten. Und dieses „Gefäß der Priesterheiligung“ ist aus den מראות הזוכאות, aus den Spiegelu der zum Eingang des Heiligtums, also eben dorthin einft sich schaarenden Frauen gebildet, wo jetzt ihre ihnen unähnlich gewordene Schwester zur Gottezeuschcheidung steht. So ist gerade die vom jüdischen Weibe erwartete keusche Sittlichkeit der Grundborn aller Heiligkeit, die vom Heiligtum aus das ganze jüdische Leben mit priesterlicher Weihe durchdringen soll.

W. 18. והעמיד הכהן את האשה לפני ד'. Es heißt schon einmal W. 16: והעמידה לפני ד', allein sie wurde wiederholt von Stelle zu Stelle geführt, um die Prozedur in die Länge zu ziehen und ihr zum Geständnis Zeit zu lassen (Sota 8a). — ופרע את ראש. Das Haupthaar der züchtigen Frau wird durch ihre Kopfbedeckung vom Sichtbarwerden „zurückgehalten“, daher heißt das Entblößen des Haupthaares: פרע, freimachen. Nach Sota 7 a wird auch ihr Kleid am Halse eingerissen und durch ein Bastband oberhalb der Brust festgehalten, die Entblößung des Haupthaares aber noch durch Auflösen der Flechten vollendet. Diese Entblößung des Haupthaares widerthät der Züchtigkeit einer jüdischen Ehefrau, אהרה, heißt es 3. St. (Methusoth 72a): אהרה לבנות ישראל, שלא יצאו בפרוע ראשן, Jisraels Töchtern ist es untersagt, mit entblößtem Haupthaar zu erscheinen. Haarentblößung einer Ehefrau gehört mit zu dem Begriffe ערוה in des Wortes buchstäblicher Bedeutung und soll eben hier den Charakter der Frau als der jüdischen Züchtigkeit ermangetend kennzeichnen. Die das Haar verhüllende Kopfbedeckung

16. Es läßt der Priester sie näher treten und er stellt sie vor Gott.

17. Und es nimmt der Priester heiliges Wasser in einem irdenen Gefäß, und von dem Erdenstaub, der auf dem Fußboden der Wohnung vorhanden sein soll, nimmt der Priester und giebt zu dem Wasser.

16. וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֵעִיבָהּ
לִפְנֵי יְהוָה:

17. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּם קְדוֹשִׁים בְּכֶלֶי
הָרֶשֶׁת וּמִדֹּהַעֲפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּפֶתַח
הַמִּשְׁכָּן יִקַּח מִבֵּיתוֹ וַיִּתֵּן אֶל־הַמַּיִם:

vor Gott hinführt. Wollte er die Ehe lösen, er hätte dessen nicht bedurft, sie ist ihm מנחה זכרון, er hat den ה' bei Gott zu suchen. Von anderer Seite ist es: מנחה זכרון, וזכרה זכרון. Wir haben schon zu 3. B. M. 2, 2 entwickelt, wie der Begriff זכרון, einen wesentlichen Bestandteil der Minchabedeutung bildet. Es wird im Mincha die Existenz des Menschen und, mit שמן verbunden, sein Wohlstand und seine Zufriedenheit als Augenmerk der göttlichen Fürsorge begriffen und Gottes segnendes Gedenken dieser Güter des Menschen angestrebt. Hier aber wird das מנחה זכרון zu einem עין מנחה, es soll der Allwissende die Forterlebensfrage der Frau in der Ehe nach seinem Bewußtsein von deren Schuld entscheiden und über die Schuldige, wenn schuldig, den Stab brechen. Dies ist die zweite Seite des Zweifels. Es handelt sich da nicht um Verteilung von Wohlstand und Glück: es ist die erste Grundfrage der Fortdauer des Seins in der Ehe oder des Nichtseins göttlicher Entscheidung zu Füßen zu legen, darum: כי מנחה קנאות. לא יצק עליו שמן ולא יהו עליו לבנה: הוא, הוא, הוא: das קנא ("רש").

B. 16. וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֵעִיבָהּ. וְהֵעִיבָהּ: in dem östlichen Eingang zum Rifanorthor, והיא הפתח שבו דרך כניסה ויציאה לכל באי עוונה (Zota 8 a und Rashi daselbst). עמד לפניו, העמיד לפניו, heißt: vor jemandem zu dessen Verfügung stehen, vor jemandem zu dessen Verfügung stellen. Vergleiche oben Kapitel 3, 6 und 27, 19, sowie Rön. I. 17, 1 und 18, 15 u. f. So auch hier: sie wird vor Gott zu seiner Entscheidung hingestellt.

B. 17. מִיַּם קְדוֹשִׁים: von dem im כוור zum רגלים ידים קדוש der Priester geheiligten Wasser (2. B. M. 30, 18—21). אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּכֶלֶי בְּקֶרֶעַת הַמִּשְׁכָּן, ist keine solche Erde dort, so muß deren ins Heiligtum, in den היכל gebracht und dort zuvor auf den Boden geschüttet werden (Zota 15 b). קָרַע: von קרע wie כרוביב von רכב. קרע ברגל, קרע. קרע ברגל, קרע ברגל (daselbst 25, 6), mit den Füßen fest auftreten, stampfen, davon erst die Bedeutung: glatt drücken, hämmern, und dadurch dehnen. קרעק also ganz eigentlich der vom Menschen betretene Boden, Fußboden. So wiederholt von dem Fußboden des Tempels Rön. I, 6. Jedoch auch allgemein, so: קרעק הים: (Amos 9, 3). Im היכל des Tempels hob der Priester eine dazu bestimmte Marmorplatte aus dem Fußboden und nahm von der darunter befindlichen Erde (Zota 15 b). — וַיִּתֵּן אֶל הַמַּיִם, nicht: אֶל הַמַּיִם, sondern אֶל הַמַּיִם: כְּדֵי שִׁירָאָה עַל הַמַּיִם, es wird nicht wie פרה in אפר פרה in אפר (Kap. 19, 17) in das Wasser durch Einrühren gemischt, sondern es bleibt auf dem Wasser sichtbar, פסול למים עפר הקדים, אֶל הַמַּיִם, כְּדֵי שִׁירָאָה עַל הַמַּיִם, — (Zota 15 b und 16 b).

Dort, beim השאט טמא, wird dem durch Zeichenberührung gewordenen durch השאט טמא zum Bewußtsein gebracht, daß: אפר אפר, obgleich einfließt seinem Leibe nach der Nähe der Verweilung verfallend, sein Grundwesen doch היים היים, doch ein unsterblicher Tropfen aus dem Quell des ewigen Lebens sei (siehe Kap. 19, 17). Hier

15. so bringt der Mann seine Frau zum Priester, und bringt für sie ihr Opfer: ein Zehntel Epha Gerstenmehl; nicht Öl gießt er darauf und giebt darauf keinen Weihrauch; denn eine Gottunterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist es, eine Gottunterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Sünde zu gedenken gebend.

15. וְהָבִיָּא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־
הַכֹּהֵן וְהָבִיָּא אִתּוֹ קֶרֶכְמָה עֲלֶיהָ
עֲשִׂירֵת הָאִיפָה קֶמַח שְׁעִירִים לֹא־
יִצַק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא־זָבַח עָלָיו לְבִנְהָ
כִּי־מִנְחָה קִנְיָתָהּ הִוא מִנְחָתָה וְזָרוֹן
מִזְבַּחַת עֹזֵן:

auf freier als symbolische Vergegenwärtigung der auf der Basis der sittlichen Freiheit sich erbauenden sittlichen Reinheit begreifen lasse.

W. 15. והביא האיש. Wie im Vorangehenden bemerkt, ist sofort nach konstatierten קני וסחירה der Zweifel über die wirklich erfolgte טומאה vorwaltend und die Frau אסורה לכעלה, wenn nicht die hier nun folgende Unterstellung des Zweifels unter göttliches Urteil für den Fortbestand der Ehe entscheidet. Es hängt aber diese Unterstellung unter göttliche Entscheidung völlig von dem beiderseitig freien Willen des Mannes und der Frau ab. Es kann der Mann lieber die Ehe lösen, als die Frau dieser Prüfung unterstellen. Es kann auch die Frau ohne Zugeständnis ihrer Schuld lieber aus der Ehe treten, als sich dieser Prüfung unterziehen. Weder der Mann noch die Frau können dazu gezwungen werden (Sota 6 a). Auch wenn der Mann inzwischen gestorben, wo somit der nächste Zweck, der eventuelle Fortbestand der Ehe weggefallen, wird die Prüfung nicht vorgenommen (Kethuboth 81 a). — Die ganze hier vorgeschriebene Behandlung der Frau von zweifelhafter Treue steht übrigens lediglich dem höchsten Gerichtshofe, כ"ד הגדול בירושלים zu (Sota 7 b), dorthin hat somit der Mann die Frau zu führen.

והביא את קרבנה עלי. Alle Pflichtopfer der Frau bringt der Mann (Nedarim 35 b), und spricht sich darin die ganze Sunigkeit der in der Ehe bestehenden Einheit der Personen vor Gott aus. Zudem somit auch hier der Mann das Opfer der Frau bringt, stellt er seinen Wunsch der Fortdauer dieses Ehebandes Gottes Entscheidung anheim. — Es ist aber dieses Opfer עשירי קמה האיפה, nicht כלה, nicht השים, sondern קמה, ungesiebtes, somit die größte Sorte Mehl, und zwar שעירים, Gerste, die geringste unter den Getreidearten, in der Regel nur zum Futter dienend, במאכל בהמה. Es handelt sich hier um die einfache Existenz, um Sein und Nichtsein, und zwar da der Mann das Mincha der Frau bringt, um Sein oder Nichtsein in der Ehe. Legt ja jedes Mincha in den Mitteln der Nahrung eigentlich den künftigen Menschen, seine Daseinszukunft, Gott huldigend zu Füßen. Nach Sota 14 a ist in שעירים als בהמה במאכל auch dem Zweifel an ihrer sittlichen Menschenwürde Ausdruck verliehen, מעשה כהמה, eine Kennzeichnung, die sie ja in jedem Falle verdient, da sie ja jedenfalls, wenn ihre Schuld auch nicht zur vollendeten טומאה gediehen, den reinen Pfad sittlicher Weiblichkeit verlassen (Verse 12 u. 14). לא יצק עליו שמן ולא, nicht Zeichen des Wohlstandes und nicht Zeichen des Wohlbehagens hat es zu tragen, עון מזכרה זכרון מנחה הוא מנחה קנאות היא מנחה זכרון מזכרה עון, denn der Ernst des Zweifels, dem dies Mincha zum Ausdruck dient und den es zur Entscheidung bringen soll, schließt שמן ומנחה aus. Die zwei Seiten des Zweifels, aus dem heraus dies Mincha gebracht wird, sind in der doppelten Bezeichnung מנחה קנאות und זכרון מנחה ausgedrückt, קנאות: der Mann vindiziert sein Weib, sie soll die Seine bleiben, wenn sie noch die Seine ist, das spricht schon die Thatfache aus, daß er sie zur Entscheidung

daß er in seinem Eattenrechte durch seine Frau verletzt zu sein oder zu werden fürchtet. Es ist der Verdacht der Untreue. Von diesem קנאה רוח heißt es: ועבר עליו, er ist „von außen“ über ihn gekommen, d. h. er ist nicht bloß Innerliches, keine bloße krankhafte Einbildung. Die äußeren Umstände, d. i. das, wie B. 12 vorausgeschickt, von der geziemenden Züchtigkeit jedenfalls abweichende Benehmen seiner Frau, haben ihm diesen Verdacht aufgedrungen, וקנא את אשתו, und er hat seine Frau vor Verletzung ihrer ehelichen Pflichten gewarnt. Mit diesem וגו' ועבר עליו וגו' ist eine neue Eventualität eingeleitet und zwar liegt das Neue nicht in diesem וגו' וקנא וגו' und jedem Zeugen der נטמאה oder נטמאה. Vielmehr lehrt die Halacha (Zota 3a), daß auch dem im vorigen Verse besprochenen Falle, der durch die Aussage eines Zeugen zur Entscheidung kommt, קני ד. i. die vor zweien Zeugen vorzunehmende Warnung der Frau vorangegangen sein müsse. Denn eben diese Warnung und die gleichwohl darauf gegebene כתירה, כתירה קני וכתירה, bilden die indifferierenden Momente, רגלים לדבר, die der darauf folgenden שטימאה = Auslage eines Zeugen die erforderliche Glaubwürdigkeit verleihen. Das Neue, in diesem (B. 14) zur Besprechung kommende Moment bildet vielmehr die Abwesenheit alles und jeden Zeugen der נטמאה oder נטמאה. Dieser Zweifel ist eben hier in diesem Verse durch die volle Nebeneinanderstellung der beiden möglichen Eventualitäten ausgedrückt: die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor כתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet, נכסרה und auch נטמאה; oder die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor כתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet, נכסרה, aber gleichwohl נטמאה. Die beiden Fälle B. 13 und 14 ergänzen sich gegenseitig. Das נכסרה des B. 13 steht die in B. 14 besprochene Warnung, קני, voraus, weil nur eine durch zwei Zeugen konstatierte Warnung und ebenso durch zwei Zeugen konstatierte Übertretung derselben hinlängliche Indizien, רגלים לדבר, bilden, um einem עד der שטימאה entscheidende Glaubwürdigkeit einzuräumen. Und ebenso ist die in B. 14 besprochene Warnung, קני, durch die in B. 13 enthaltene Übertretung derselben, כתירה, zu ergänzen, da eine bloße Warnung ohne konstatierte Übertretung derselben nicht zu einem solchen Zweifel an der fortdauernden טהרה der Frau berechtigt, daß die Fortdauer der Ehe nur von einer göttlichen Entscheidung abhängig gemacht werden müsse.

Das Gesetz stellt sich in der Kürze also heraus: wenn konstatierte Warnung und ebenso konstatierte Übertretung derselben, קני וכתירה על פי ב' עדים, vorliegen, so genügt ein עד הטימאה, um sie אסורה לבעל zu machen, oder, wenn gar kein Zeuge der שטימאה da ist, die Fortdauer der Ehe so lange zu unterlagen, als nicht auf die im folgenden vorgeschriebene Unterstellung unter göttliche Entscheidung diese die fortdauernde Keinheit der Frau erklärt hat.

In unserem Verse ist also der Satz gegeben, daß, so lange es in Folge der geschehenen כתירה zweifelhaft ist, ob נטמאה oder נטמאה ist, die Frau לבעל אסורה ist. Zota 28a u. b wird die hier für die konkrete sittliche שטימאה ausgesprochene Folgeschwere selbst des Zweifels, כנס, auf den Zweifel symbolischer שטימאה übertragen und die für שטימאה הל' folgereeiche Halacha gelehrt, daß דעת לישאל ברשות היחיד ספקו טמא ברשות הרבים ספקו טהור ושאין בו דעת לישאל בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים ספקו טהור. Wir haben diese von טוטה entnommene Halacha bereits zu 3. B. M. 7, 19—21 ausführlich erläutert, und bemerken hier nur noch, daß diese Gleichbehandlung dieser beiden שטימאה, der geschlechtlich sittlichen und der symbolischen, ein bedenklicher Fingerzeig der begrifflichen Identität beider sein dürfte und dem Gedanken Nachdruck verleiht, daß, wie die Anwendung der שטימאה und טהרה für die Anforderung der Ehe an die sittliche Keinheit das Institut der Ehe als ein מקדש, als ein Heiligtm darstellt, also auch die Übertragung der Beurteilungsweise dieser sittlichen Keinheit

11. Gott sprach zu Moise:

12. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: jeder Mann, dessen Frau vom rechten Pfade abweicht und eine Untreue gegen ihn begeht,

13. es hat sich ein Mann zu ihr mit geschlechtlichem Lager gelegt, es ist aber ihrem Manne verborgen geblieben, sie ist aber in geheime Örtlichkeit gegangen, so daß sie ihre Keitheit eingebüßt: so bedarf es keines vollen Zeugnisses wider sie, es kommt nur darauf an, daß ihr nicht Gewalt geschehen.

רביעי. 11. וידבר יהוה אל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

12. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־תִשְׁמָה אִשְׁתּוֹ וּמִעֵלָה בּוֹ מַעַל:

13. וְשָׁכַב אִישׁ אִתָּהּ שְׁכֵבַת־זָרָע וְנִגְעַלְמָה מִיַּעֲיִן אִישָׁהּ וְנִסְתָּרָה וְהָיָא נִמְצְאָה וְעַד אֵין קָדָה וְהָיָא לָא נִתְבַּשָּׂה:

Anerkennungs Ausdruck gleichsam der Allgegenwart der menschlichen Gerechtigkeit im sozialen Leben, welcher der Eigentümer sein Gut anvertraut und welche der Dieb mißbraucht und geböhnt hat; während der הויבש die wahrhaftige Allgegenwart der göttlichen Gerechtigkeit und gerade in solchen Fällen zu vergegenwärtigen hat, wo, wie im Eide, die menschliche nicht ausreicht. Deshalb ja auch הויבש Geständnis voraussetzt, קנס aber gerade bei selbstantlagendem Geständnis wegfällt. קנס ist daher ein spezifisches Attribut menschengerechter Wirkung. Hat also ein Klageobjekt bereits diese in erfolgreicher Weise provoziert, wie dies in קנס zu Tage tritt, so schließt dies von selbst הויבש aus.

שלוח מצורע במחנה ישראל ist nichts als konkrete Konsequenz des שלוח גול הגר.

B. 11. Hierauf folgt כושה, die Lehre von der Gegenwart Gottes in dem geschlechtlichen Familienleben, parallel dem ובה במחנה לוי.

B. 12. שטה, Abweichen von einer Richtung im Wege, שטה איש כי השטה אשתו, Abweichen von dem vorgeschriebenen sittlichen Wege. So chaldäisch שטה: Abweichen von der rechten Verstandesrichtung; der Irrsinn, Wahnsinn. Daher beides zusammenfassend das Wort der Weisen: אין אדם עובר עברה אין אדם עובר עברה, jedes sittliche Irrgehen ist zugleich ein logisches Irrgehen, sittliche Wahrheit und logische Wahrheit fällt zusammen, und keiner sündigt, er habe denn zuvor die richtige Ansicht der Verhältnisse verloren. — ומעלה בו מעל, wie in der vorhergehenden פרשה durch den Ausdruck, למעל למעל כעל בר, das soziale Verhalten des Menschen zum Menschen zugleich als ein Gott heiliges bezeichnet ist, so ist hier das eheliche Verhältnis von Mann und Weib geradezu durch מעלה als ein gottheiliges gekennzeichnet, und wird hier daher im folgenden Verse und weiter die Entwürdigung der Frau zur Fortsetzung der Ehe geradezu נטמאה genannt. Die Ehe ist ein קדש: das entsprechende sittliche Verhalten in ehelicher Treue heißt טהרה (B. 28), der Gegensatz heißt נטימאה, und wenn die Frau dem Mann zur Fortsetzung der Ehe אסורה geworden, so heißt dies ganz so: נטמאה, wie der טומאה-Zustand überall den Ausschluß von מקדש וקדשים bedeutet. Das hier in B. 12 gezeichnete Benehmen der Frau schließt noch nicht den vollzogenen Ehebruch in sich, allein es bezeichnet jedenfalls schon eine tadelnswerte Abweichung von dem dem jüdischen Eheeweibe eigenen Wege der Zucht und der Sitte, die dem Manne gerechte Ursache zur Warnung (B. 14) gegeben.

B. 13. ושכב וגו'. Da dieser Vers mit der Klausel schließt: והיא לא נהפשה, daß da? was geschehen, sich nicht als ein an ihr verübter Gewaltakt, sondern als eine

10. Jeder aber seine Heiligtümer — ihm stehen sie zu; nur was einer giebt dem Priester, das ist sein.

10. ואיש את־קדְשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ
אִשֶׁר־יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: פ

Priester, indem man es eigentlich „Gott nahe“ bringen will. Es heißt nun, daß alle solche תרומה, die man als הקרבה dem כהן bringt, dessen Eigentum werden soll, da es ihm von Gott überwiesen ist. Es ist ganz das, was so eben für הגר גול ausgesprochen worden: קנאו השם ונהגו לכהן oder, wie es sonst von den den כהנים überwiesenen Heiligtümern heißt: כהני' משולחן גבוה קא וכו'. So wird denn auch in ספרי aus dieser Stelle speziell für בכורים, über deren Verwendung 5. B. M. Kap. 26 nichts Näheres angegeben ist, nachgewiesen, daß sie dem כהן zu geben seien.

B. 10. ואיש את קדשיו לו יהיו. Nach der grammatischen Konstruktion sind dies zwei Sätze. Jeder seine Heiligtümer! d. h. jeder hat über seine Heiligtümer zu verfügen, wie es ihm geweiht und den Priestern überwiesen, so sind sie doch in gewisser Beziehung noch sein, und zwar insofern, daß אִשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן, daß nur das dem Priester gehört, was jemand ihm giebt, d. h. es steht keinem Priester ein direkter Anspruch auf irgend ein der Priesterschaft im allgemeinen zugewiesenes Heiligtum zu; vielmehr kann es der zum Geben Verpflichtete geben, welchem Priester er will. Kein Priester kann es von ihm fordern. Dieses dem Verpflichteten zustehende Verfügungsrecht über seine Heiligtümer heißt הנאה. So erläutert z. St.: ואיש את קדשיו לו יהיו למה נאמר לפי שהוא אומר, כל תרומה הקדשים אשר ירימו בני ישראל שומע אני ישלום בורוע ה"ל ואיש את קדשיו לו יהיו כגיד שטובה הנאה קדשים לבעליהם. טובה הנאה heißt die Vergünstigung des Genusses. Jeder kann mit dem Genusse seiner Heiligtümer den Priester seiner Wahl begünstigen.

Begegengewärtigen wir uns die neuen Momente, die hier in הגר גול zum Ausdruck gekommen: das für הומיש und אשם erforderliche Selbstgeständnis, והתירו, und die Bestimmung, daß selbst wenn kein Berechtigter mehr unter den Lebenden ist, das im Eide abgeschworene Gut Gott zurückzuerstatten ist: so begreifen sich beide offenbar als Momente, durch welche Gottes Gegenwart im Volksverkehr, mit anderen Worten: die Heiligkeit des Volkslagers, קדושה כהנה ישראל, in praktischer Folgen-schwere zur Anwendung kommt. Schon die Berufung auf Gott im Eide, die Unterstellung seiner ganzen Güterwelt unter Gottes Gericht zum Erweis seiner Recht-schaffenheit in einem speziellen Fall seines Verkehrslebens, setzt Gottes Gegenwart bei jedem Worte und jeder Handlung voraus, die Mensch gegen Mensch im gewöhnlichsten Verkehre spricht und übt und stellt Gottes Schauen und Walten als die Macht hin, deren Richteramt da beginnt, wo das menschliche Gericht in seiner Geistes- und Machtfürze endet. Und wenn nun mit dem Geständnis diese Gottesmacht sich auch im Innern des Menschen, in der Gottesstimme sich gegenwärtig erweist, die wir „Gewissen“ nennen, und die das Weisheitswort die „Gotteslampe“ nennt, „mit welcher Gott die geheimsten Kammern unseres Innern suchend durchleuchtet“ (Prov. 20, 27), und wenn das mit Berufung auf Gott abgelegnete Gut damit ein Gottesheiligtum wird, das Ihm, mit dem wie bei jedem Heiligum hinzuzufügenden Fünftel, auch dann noch zurückzugeben ist, wenn auch der Berechtigte von dannen geschieden und keinen Rechtsnachfolger hinterlassen: so erscheint das ganze Gesetz als die vollste Verkündigung und Verherrlichung Gottes in seiner das ganze soziale Leben tragenden und heiligenden Gegenwart. —

Auch der Antagonismus zwischen כפל והומיש, daß, wie zu B. 7 bemerkt, ממון המחייבו כפל פוטרו מן ההומיש, beide in einem Klageobjekte nicht zusammentreffen können, begreift sich nach diesem leicht. כפל ist ja, wie zu 2. B. M. 21, 37 entwickelt,

9. Auch alle Hebe in Beziehung auf alle Heiligtümer der Söhne Israels, welche sie Gott näher dem Priester bringen, soll sein sein.

9. וְכֹל-תְרוּמָהּ לְכֹל-קָדְשֵׁי בְנֵי-
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-יִקְרִיבוּ לְבֵיתֵךְ לֵךְ יְהוָה:

לו gegebenen Erläuterung. Demgemäß ist ja dort bereits ausgesprochen, daß die Schuld nicht nur dem ursprünglichen Forderungsberechtigten, sondern auch an dessen Rechtsnachfolger, 3. B. an dessen Gläubiger zu zahlen ist. Der Erbe ist da somit nur umso mehr als der natürliche Rechtsnachfolger inbegriffen und schließt sich daran ohne weiteres der Fall: ואם אין לאיש גואל, wenn der Forderungsberechtigte ohne Erben verstorben. Es kann aber nach jüdischem Recht, wie B. M. 109 a erläutert wird, dieser Fall nur bei einem גר stattfinden, der kinderlos verstorben. Bei jedem andern ist in solchem Falle immer unter den Ascendenten oder deren Descendenten, und wäre es auch im entferntesten Grade, ein erbberechtigter Verwandter vorhanden. Ein גר tritt aber mit dem Momente seines גרוה eine neue Existenz an, גר שנהגיר בקטן שנולד רמי, und kann daher nur unter den als גר von ihm erzeugten Descendenten einen Erben haben. Stirbt er ohne solche Descendenz, so hat er keinen Rechtsnachfolger und seine ausstehenden Schuldforderungen haben keinen zur Forderung berechtigten Gläubiger mehr. Als herrenloses Gut sind sie dem Schuldner, als dem ersten Okkupanten verfallen. Hat dieser aber, wie hier, bei Lebzeiten des Gläubigers ihm seine berechtigte Forderung abgeschrieben, so statuiert hier das Gesetz — und dies ist das zweite die bereits im 3. B. M. gegebenen Bestimmungen ergänzende Moment: — האיש המושב לד' לכהן, daß wenn auch der durch Meineid verlegte Gläubiger ohne Rechtsnachfolger verstorben, mit dem Geständnis des Meineids das abgeschriebene Gut Gottes Eigentum geworden und von Gott dem כהן überwiesen ist, קצאו ד' ונהנו לכהן שבאיתו משמר (B. M. 109 b). Es ist Gott zurückzugeben; als er schwur, hat er es nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott abgeteignet und mit seinem Geständnis Gott zugestanden; und zwar קרן המושב: האיש זה קרן המושב; מלבד איל וגו' (dasselbst 110 a), das Opfer wird ja besonders genannt: מלבד איל וגו'. Es wird vielmehr hier das zurückzugebende קרן selbst אשם genannt, und mit dem המושב לד' ist bezeichnet, daß ja eben das Gut als ein durch den Eid Gott heilig gewordenes Gut kennzeichnet. Zudem aber hier das Gott zurückzusetzende Gut eines erblos Verstorbenen „אשם“, genannt wird, ist auch der Zurücksetzung desselben ganz der Charakter einer Opferhandlung aufgeprägt: sie hat nur am Tage zu geschehen, sie kann nicht stückweise geleistet werden, es muß jedem einzelnen der dienstthuenden Priesterabteilung ein Anteil von jeder solchen Zurücksetzung zukommen, sie können aber nicht eine Zurücksetzung gegen die andere bei der Verteilung anrechnen, אין הולקין און הולקין, אשם כנגד אשם אף גול און הולקין גול הגר כנגד גול הגר u. s. w. (dasselbst). מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו. Das Opfer kann nicht früher dargebracht werden, als bis das Geld zurückgegeben ist, und beides, das zurückzusetzende Geld und das Opfer gehören zusammen, beide fallen zunächst derselben diensthabenden Priesterabteilung (משמר, siehe 3. B. M. 6, 19) zu.

B. 9. וכל תרומה וגו'. Dieser und der nächstfolgende Vers schließt sich nur als gelegentliche Bemerkung über die Priestern zugewiesenen Gaben dem vorigen an. Es heißt im Vorhergehenden: לכהן המושב לד', daß das Gott Zurückzusetzende den Priestern zu geben sei; daran knüpft sich die Bemerkung וכל תרומה u. s. w. תרומה ist ja buchstäblich: das für Gott Ausgehobene und bezeichnet somit allgemein alles das, was Gott geweiht worden. Es ist daher hier der ungewöhnliche und sonst nur für Opfer vorkommende Ausdruck הקרבה לכהן: אשם יקריבו לכהן gebraucht. Man bringt es dem

7. so haben sie sich das Vergehen, das sie geübt, zu gestehen, und hat er dann den Gegenstand seiner Verschuldung in seinem Kapitalwert zu erstatten und dessen Fünftel hinzuzufügen, und hat es dem zu geben, dem er sich verschuldet.

8. Wenn aber der Mann keinen Vermögenstanteiler hat, daß diesem der Gegenstand der Verschuldung erstattet werden könnte, so werde der Gott zurückerstattete Verschuldungsgegenstand dem Priester; außer dem Widder der Sühnungen, mit welchem ihm Sühne erwirkt wird.

7. וְהִתְנִיחוּ אֶת־הַטָּאָה־אֲשֶׁר עָשׂוּ
וְהִשִּׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְהִמְשִׁיכֹהוּ
יָסַף עָלָיו וְנָתַן לְאִשְׁרֵי אֲשָׁם לָוִי:

8. וְאִם־אֵין לְאִישׁ גְּאֹל לְהִשִּׁיב
הָאֲשָׁם אֵלָיו הָאֲשָׁם הַמּוֹשֵׁב לְהוֹנֶה
לְכֹהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפְּרִים אֲשֶׁר
יִכְפֹּר־בּוֹ עָלָיו:

B. 7. אִישׁ אוֹ אִשָּׁה וגו': damit ist zugleich der große folgenreiche Rechtsgrundsatz gegeben: הַשּׁוֹה הַכְּרוּב אִשָּׁה לְכָל עוֹנֵשׂוֹ שְׂבוּרָה: daß das Gesetz in der Verantwortlichkeit für alle Gesetzübertretungen Frauen und Männer völlig gleichstellt (B. R. 15 a, Pēšachim 43 a u. f.).

וְהוֹדוּ (siehe zu 3. B. M. 5, 5). Dies ist das erste neue Moment, das die im 3. B. M. bereits gegebene Darstellung dieses Gesetzes ergänzt. Nicht nur das אֲשָׁם, das, wie jedes Opfer, Besserung gelobendes Geständnis voraussetzt (siehe 3. B. M. 5, 5), sondern auch הוֹמֵשׁ־פְּלִיטָה tritt nur in Folge des Geständnisses, nicht aber in Folge bloß gerichtlicher Überführung durch Zeugen ein. Auf Grund von Zeugen ist er nur zum einfachen Ersatz zu verurteilen. Sein Geständnis, sei es ein freies oder erst nach geschehener Zeugenansage abgelegtes, verpflichtet ihn zu הוֹמֵשׁ und אֲשָׁם (B. R. 108 a u. b).

כֹּמֶן הַמִּשְׁחֵלֶם כֵּרָאשׁ מוֹכִיף הוֹמֵשׁ כִּמּוֹן שְׂאֵן מִשְׁחֵלֶם: וְהִשִּׁיב אִם אֲשָׁמוֹ בְּרֵאשׁוֹ וגו'. כֹּמֶן הַמִּשְׁחֵלֶם כֵּרָאשׁ אֵין מוֹסִיף הוֹמֵשׁ (B. R. 65 b). Nur wo auf Grund von Zeugen die einfache Schuldsumme zu zahlen wäre, da tritt mit Geständnis הוֹמֵשׁ hinzu, wo aber auf Grund von Zeugen die doppelte Summe, כֹּפֶל, wie bei גַּבֵּה וְגַבֵּה oder גַּבֵּה גַּבֵּה (siehe 2. B. M. 22, 6) zu leisten ist, da tritt auch nach dem Geständnis nicht noch הוֹמֵשׁ hinzu, vielmehr ist in solchem Falle nur כֹּפֶל und אֲשָׁם zu leisten. Ja, es schließt so sehr הוֹמֵשׁ aus, daß ein bereits mit כֹּפֶל verfallenes Klageobjekt selbst dann nicht auch noch mit הוֹמֵשׁ belegt werden kann, wenn ein darauf bezüglicher Eid ganz unabhängig von der כֹּפֶל־Frage ist, z. B. טַעַן טַעֲנָה גַבֵּה וְנִשְׁבַּע וְהוֹר וְטַעַן טַעֲנָה אֶבְרָה וְנִשְׁבַּע וְכֹהֵן עֲדִים, z. B. טַעַן טַעֲנָה גַבֵּה וְנִשְׁבַּע וְהוֹר וְטַעַן טַעֲנָה אֶבְרָה וְנִשְׁבַּע וְכֹהֵן עֲדִים, z. B. טַעַן טַעֲנָה גַבֵּה וְנִשְׁבַּע וְהוֹר וְטַעַן טַעֲנָה אֶבְרָה וְנִשְׁבַּע וְכֹהֵן עֲדִים, z. B. טַעַן טַעֲנָה גַבֵּה וְנִשְׁבַּע וְהוֹר וְטַעַן טַעֲנָה אֶבְרָה וְנִשְׁבַּע וְכֹהֵן עֲדִים, z. B. טַעַן טַעֲנָה גַבֵּה וְנִשְׁבַּע וְהוֹר וְטַעַן טַעֲנָה אֶבְרָה וְנִשְׁבַּע וְכֹהֵן עֲדִים (B. R. 108 a).

וְנָתַן לְאִשְׁרֵי אֲשָׁם לָוִי: nach ר' נָתַן (Gittin 37 a) eventuell auch dem, dem er durch seine Unrechtfertigkeit indirekt verschuldet worden, denn וְהוֹדוּ בְּהַבְרַוּ בְּהַבְרַוּ מִנֶּה וְהוֹדוּ בְּהַבְרַוּ בְּהַבְרַוּ מִנֶּה, wenn sein Gläubiger mit einer gerichtlich liquiden Schuld einem dritten verschuldet ist, so hat er seine Schuld direkt an diesen dritten zu entrichten.

B. 8. וְאִם־אֵין לְאִישׁ גְּאֹל: וְאִם־אֵין לְאִישׁ גְּאֹל ist der nächste erberechtigte Verwandte (vergl. 3. B. M. 25, 25). Das Gesetz übergeht den selbstverständlichen Fall, daß, wenn der Forderungsberechtigte verstorben ist, die Schuld an dessen Erben entrichtet werden muß. Dieser stillschweigende Übergang zu dem Fall des erblos Verstorbenen ist umsomehr ersichtlich nach der von ר' נָתַן zu dem unmittelbar vorhergehenden Satz וְנָתַן לְאִשְׁרֵי אֲשָׁם לָוִי.

5. Gott sprach zu Mose: וַיִּדְבֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

fernung geboten ist. Die גנעי צרעה haben sich un^s 3. B. M. Kap. 13 u. 14 in allen ihren gesetzlichen Bestimmungen als Gottessfinger für soziale Entartung ergeben. Es ist soziale Keinheit, welcher die Entfernung des כזרוע fürsorgen soll, und ist es daher begreiflich, daß der כזרוע auch aus dem כהנה ישראל zu entfernen ist. וז וכה stehen auf dem Boden der zu pflegenden geschlechtlichen Keinheit (siehe daselbst Kap. 15). Geschlechtliche Keinheit, Keinheit des geschlechtlichen Lebens, ist aber die allererste Anforderung an alle diejenigen, die geistig höher, Gott näher sein sollen. Jüdischer Anschauung ist geistige Höhe kein Freibrief für sittliche Entartung. Vielmehr je höher die geistige Begabung und der geistige Beruf, um so ernster und umfassender werden die Anforderungen der Sittenkeinheit. Unsere Dichter, unsere Sänger u. s. w., unsere Männer der schauenden Erkenntnis und des Lehrenden und zündenden Wortes haben nicht den Geist der Gottheit und den Leib wollüstiger Sinnlichkeit zu ergeben. Un^s ist es gesagt, daß וז ערוה weißt, Gott und das Göttliche entflieht, ולא יראה כך ערוה. Die jüdischen אורים waren immer mit הומים gepaart, und ihm, geschlechtliche Keinheit, mußte schon die Wiege umgeben haben, in welcher unsere Priester und der Sängerschor unseres Heiligtums zum Leben erwachten (siehe Urachin 11 a). Das ist der Geist, der כהנה ליה zu durchwehen hatte und ihn vergegenwärtigt ליה וכי כהנה ליה. Den Gegensatz, welchen טומאה zu der Wahrheit des jüdischen Gottesgedankens bildet, welchem die הורה und ihr Heiligtum angehört, haben wir im 3. B. M. wiederholt zu berühren gehabt (siehe daselbst zu 5, 13 und 21, 5 u. s.). Dem heidnischen Gedanken ist Tod und Leiche eine Huldigung seiner Gottheit. Sie offenbarten die Macht, welcher der stolze Mensch erlegen, und diese Macht, die unwiderstehliche Macht der Naturgewalt, ist sein Gott. Die jüdische Wahrheit aber spricht: אין כמות וזכר בשאול מי יודה לך, nicht Tod und Grab ist Gottes Signatur und Huldigung, die Gewalt, der der Mensch im Tode erliegt und die das Grab seiner Hülle bettet, ist selbst Gottes und — des göttlichen Menschen Unterthan, der sie im Leben beherrscht und ihr auch im Tode nicht erliegt, לא העווב נבשי לשאול, der ihr nur die Hülle läßt, die, selbst irdisch, ihrer Natur ist, der aber im Leben mit der göttlichen, gottentstammenden Freiheit seiner sittlichen Kraft Gott schon nahe ist und sterbend mit entfesseltem Fluge ganz zu Ihm zurückeilt. Nicht der gestorbene, der lebende und mit seiner sittlichen Kraft in gottähnlicher Selbstbestimmung den irdischen Anteil seines Wesens frei meisternde, der lebende Pflichtmensch ist eine Offenbarung und Huldigung Gottes; denn die frei sich selbst bestimmende Kraft im Menschen, die der eigentliche Kern seiner Persönlichkeit ist, ist selber ein Funke von Gottes Geist, ist selber ein Hauch von Gottes allmächtig freiem Wesen und ist in jedem sich sittlich frei bethätigendem Pflichtmomente eine unter Gottes Beistand gezeitigte Frucht aus der göttlichen Natur des Menschenwesens. Nicht die Leiche, הו היא יודך, jubelt die jüdische Wahrheit, der lebendige Mensch ist Offenbarung und Huldigung des אלקים בניע שרין ונבכה ונבכה ונבכה und die damit verwandten טומאה וז, וז (siehe 3. B. M. zu 11, 47), überhaupt alle durch Berührung von außen dem Menschen werdende טומאה aus dem Bereiche des Gottesheiligtums: למהנה שכינה.

3. 5. וידבר וגו'. Es folgen nun drei Gesetzesitel: גזל הגר, נזיר und כוטה, die, wie wir sehen werden, in enger Beziehung zu den oben besprochenen drei nationalen Gebieten: ישראל, ליה, שכינה und den aus ihnen zu entfernenden כזרוע, וז, טומאה stehen. Was שלוח כהנה aus den drei Lagern symbolisch lehrt, wird durch die

4. Zisraels Söhne thaten also, sie schickten sie hinaus außerhalb des Lagers; wie Gott zu Moische gesprochen hatte, also thaten Zisraels Söhne.

4. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ
אֹתָם אֶל־מִדְבַר הַנֶּשֶׁא
דִּבְרַי יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל: פ

wie von der Berührung von Heiligtümern vorausgesetzt, wie denn schon 3. B. M. 15, 31 in dem Satze: הוֹרַחַם אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטַּמְאָתָם וְלֹא יִמְחוּ מִטַּמְאָתָם בְּטַמְאֵם אֵת מִשְׁכְּנֵי הוֹרַחַם אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל die allgemeine Verpflichtung zur Fernhaltung im טומאה-Zustande von dem Heiligtum angedeutet ist (siehe daselbst). Diese Verpflichtung wird hier nun näher präzisirt. Die hier genannten drei טומאה-Kategorien: מצורע, טמא מת und זב, stehen in dem Grade ihrer gesetzlichen Wirkungen sich nicht einander gleich. מצורע hat זב gegenüber die erschwerende Eigentümlichkeit, daß er טמא כביאה ist. (Siehe 3. B. M. 13, 46), זב dem טמא מת gegenüber, daß er טמא משכב ומשב und selbst אבן החמה ist (daselbst 15, 4), und lehrt die Halacha (Sifri 3. St. und Besachim 68 a), daß sie auch hinsichtlich der hier gebotenen Entfernung nicht gleich sind. Wie bereits zu B. 1 bemerkt und durch die in den vorangehenden Kapiteln vorgeschriebene Lagerordnung gegeben ist, zerfällt der nationale Kreis in drei Gebiete. Es ist der Mittelpunkt, das Bereich des Gottesheiligtums; dahinter zunächst das Levitenlager: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, und sodann das Volkslager: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא. Dem entsprechend war in der späteren Gottesstadt das Tempelgebiet von עִירָה אֶת־יִשְׂרָאֵל an, מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, der הר הבית bis zu עִירָה אֶת־יִשְׂרָאֵל, die mit dem Miknortthore begann; מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, und die ganze übrige Stadt bis zum הר הבית מִדְבַר הַנֶּשֶׁא ist aus sämtlichen drei Gebieten, also auch aus מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, zu entfernen; die zweite Kategorie: זב וזבה נדה ויולדת ובעל קרי, überhaupt: טומאה הנוצאת עליו מגופו, die aus körperlichen Zuständen hervorgehende טומאה, diese מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, hat zwei Gebiete: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא und מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, zu meiden, darf aber in מִדְבַר הַנֶּשֶׁא bleiben; die dritte Kategorie טמא מת, und so auch מגע טמא, überhaupt: טומאות מגע, hat bloß מִדְבַר הַנֶּשֶׁא zu meiden, darf aber in מִדְבַר הַנֶּשֶׁא und מִדְבַר הַנֶּשֶׁא verweilen.

Wir glauben nun, daß der erste Satz unseres Textes: וישלחו מן המדבר כל צרוע וישלחו מן המדבר כל צרוע וכל טמא לנפש וכל טמא לנפש in welchem keine der drei Kategorien, selbst nicht טמא מת bleiben darf. Der zweite: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, also diejenigen טומאות zu entfernen sind, die sich nach den Geschlechtern unterscheiden und daher zu der Bestimmung מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא geben (siehe Midda 28 b: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא וזב וזבה נדה ויולדת ובעל קרי או הבני בני אישמי בשאר טמאות לא לישלחו אמר קרא אל מהוין למחנה). Der dritte Satz endlich: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, der ganz außerhalb des Lagers, auch aus מִדְבַר הַנֶּשֶׁא hinaus sich zu entfernen hat, und daran schließt sich dann, auf alle drei bezogen, der Schlußsatz: מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, und darum die Mehrheit der verschiedenen Lager hervortritt: jeder von ihnen soll das durch seine gebotene Entfernung speziell charakterisierte Lager nicht entweichen, אשר אני שוכן בתוכם, Ich bin in allen dreien gegenwärtig, in מִדְבַר הַנֶּשֶׁא und מִדְבַר הַנֶּשֶׁא wie in מִדְבַר הַנֶּשֶׁא, und vor meiner Gegenwart haben die bezeichneten טמאים aus den verschiedenen Lager zu weichen.

Vergleichen wir nun die Bedeutung dieser drei טומאה-Kategorien, so erscheinen sie in sprechendster Beziehung zu den verschiedenen Lagergebieten, aus denen ihre Ent-

2. Verpflichte Israels Söhne, daß sie aus dem Lager jeden Ausschätigen, jeden Flußleidenden und jeden in Beziehung auf eine Person unrein Gewordenen hinausjchicken.

3. Vom Männlichen bis Weiblichen sollt ihr hinausjchicken; außerhalb des Lagers hinaus sollt ihr sie jchicken, und sie sollen ihren Lagern nicht die Reinheit nehmen, in deren Mitte Ich wohne.

2. צו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁלְחוּ
מִן־הַמַּחֲנֶה כָּל־צָרוּעַ וְכָל־זָב וְכָל־
מִיָּא לְנֶפֶשׁ:

3. מִזָּכָר עַד־נְקֵבָה תִּשְׁלְחוּ אֵלַי
מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תִּשְׁלְחוּם וְלֹא יִמְאִאוּ
אֶת־מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם:

Das Geſetz iſt ſeine Seele, ſein Halt und ſein Band, das Geſetz Gottes, der ſich in ihm keine Tempel-, keine Kirchengemeinde, der ſich in ihm eine Volksgemeine, ein Volk ſtiften wollte, das ſein ganzes ſoziales Leben auf Gottes Geſetz und durch deſſen Geſetz erbauen ſoll, Gottes, der die Erfüllung ſeines Geſetzes als Bedingung ſeiner Gegenwart im Volke geſucht hat. Und die Leviten: Wächter, Träger, Vertreter und Förderer der Erfüllung dieſes Geſetzes, von dem Volke und aus dem Volke ſelbſt ausgeſchieden und dem Heiligtum dieſes Geſetzes „geſchenkt“, um durch ſie immer mit dem Geiſte dieſes Geſetzes vermählt zu werden.

Hier folgen nun Geſetze, die ſich ſofort als konkrete Wirkung dieſer organiſchen Gliederung und Ordnung der Nation um das Heiligtum des Geſetzes äußern. Zuerſt: שלוח מחנה.

W. 2 u. 3. צו וגו'. Da auch die bloße, den Willen Gottes äußere Rede Gottesrede בני ישראל ein verpflichtendes Gebot involviert, ſo ſind ſolche Geſetzanordnungen, die noch beſonders mit בני ישראל צו eingeleitet werden, damit noch mit beſonderem Ernſt für die gewiſſenhafte Erfüllung gekennzeichent. Es iſt dies nach dem Ausdruck der Weiſen im ספרי immer ein מיד ולדורות, eine zur ſofortigen und immerwährenden Erfüllung anſpornende Aufforderung, die beſonders bei ſolchen Geſetzen ergeht, deren Erfüllung mit materiellen Opfern, הסרון כים, verknüpft iſt (ſiehe zu 2. W. 27, 20).

צו אה בני ישראל: die biſherigen Gebote der organiſchen Zählung, Gliederung und Gruppierung der Nation waren an Moſes und Aharon und die Fürſten des Volkes ergangen. Die hier folgenden Konſequenzen dieſer Ordnung ſind an jeden im Volke gerichtet und erwarten deren Beachtung und Ausführung von jedem.

Die וישלחו מן המחנה. Die צרוע טומאה iſt 3. W. M. Kap. 13 angeordnet und heißt es ſchon dort W. 46: מוחין למחנה: כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדר ישב מחוץ למחנה: כוישב, daß er während der ganzen Zeit ſeines entſchiedenen טומאה-Zuſtandes außerhalb des Lagers bleiben ſoll. Die טומאה des זב iſt ebenfalls bereits daſelbſt Kap. 15 behandelt und umfaßt dieſelbe alle die dort und Kap. 12, 2 behandelten טומאה-Zuſtände (ſiehe III, 3) הל' ביאת המקדש zu מ"ל"מ und heißt es von dieſem letzteren auch 5. W. M. 23, 11 הוּך אל יבא אל הוּך: המהנה. Die טומאה iſt der durch Berührung einer Menſchenteiche Gewordene. Dieſe טומאה wird ausführlich in dieſem Buche Kap. 19 beſprochen. Ihrer iſt ſchon 3. W. M. 5, 3 im Zuſammenhang mit allen andern ausführlich daſelbſt Kap. 11 beſprochenen Berührungs-טומאות, wie נבלה, בגע שרץ ונבלה, gedacht, und dort ſchon das gebotene Fernbleiben aller durch Berührung טמא Gewordenen aus dem Bereiche des Heiligtums

bei den Leviten gezählt haben, waren nach ihren Familien und nach ihrem Vaterhause,

47. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der kommt, den Dienst des Dienstes und den Dienst des Tragens am Zusammenkunftsbestimmungszelte zu leisten.

48. Es waren ihre Gezählten achttausendfünfhundertundachtzig.

49. Nach Gottes Ausspruch, er hatte einen jeden durch Mose in betreff seines Dienstes und seines Tragens beauftragt, und seine Gezählten waren es, da Gott es Mose geboten hatte.

Kap. 5. V. 1. Gott sprach zu Mose:

וַאֲהֲרֹן וּנְשָׂאיו וְיִשְׂרָאֵל אֶת־הַלְוִיִּם
לְמִשְׁפַּחָתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם:

47. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּבְעֵלְמָה וְעַד
בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הָפֶאֱ לַעֲבֹד
עֲבֹדַת יְעֹבְדָה וְעֲבֹדַת מִשְׁאָ בְּאֹהֶל
מוֹעֵד:

48. וַיְהִיו פְּקֻדֵיהֶם שְׁמֹנֶת אֲלָפִים
וַחֲמִשׁ כְּאוֹת וּשְׁמֹנִים:

49. עַל־כֵּי יְהוָה פָּקַד אֹתָם בְּיַד־
מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְעַל־
מִשְׁאֹ וּפְקֻדָּיו אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־
מֹשֶׁה: פ

ה' שלישני. 1. וַיְבַרְכֵךְ יְהוָה אֶל־מִצְרָיִם
לְאֹמְרָה:

V. 47. עבודה עבודה וְעֹבְדָה מִשְׁאָ. Arachin 11 a wird unter עבודה עבודה der Tempelgesang beim Opfer verstanden, איהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה, es ist eine עבודה, die nur als Begleitung einer andern עבודה auftritt. Es wäre dann die Opfervollbringung mit dem in der הירה hierfür seltenen (siehe zu 2. V. 2, 25) Namen עבודה bezeichnet und als Hilfsleistung dieser Vollbringung, als Förderung des Zweckes ihrer Bestimmung der sie begleitende Gesang begriffen. Die völlige Unterordnung, und zwar nicht die passiv duldende, die aktiv schaffende Unterordnung unter Gottes Willen, der freudige Eintritt in den Thateudienst der Gotteszwecke auf Erden, das ist die Opferbedeutung unter den Begriff עבודה gefaßt, dessen Seligkeit den Gipfel ihres Ausdrucks im Momente der נסכים findet, in welchem die Freudenstimm unserer Empfindungen in den Grund des Gesetzesaltars hinabtaucht. Kennt doch das Menschenbewußtsein über den Gedanken eines im Dienste Gottes treu verlebten Daseins keine Seligkeit hinaus. Und diesem seligen, beseligten und beseligenden Bewußtsein entquillt das Tempellied, welches die Gedanken und Empfindungen in Worte kleidet, deren Thatausdruck die Opferhandlung ist. עבודה עבודה שירה.

V. 49. וּפְקֻדָּיו: Gottes Gezählte, auf Gottes Geheiß, für Gott gezählt. (Ähnlich מ' ט' ע.)

Kap. 5. V. 1. In den vorangehenden Kapiteln, Kap. 1—4, war das Volk als עדה, in seiner Gemeinamkeit für das Gesetz gezählt, um das Gesetzesheiligtum als gemeinsamen Mittelpunkt in geteilt Lager im Fernkreis angewiesen, und in unmittelbarer Umgebung die zum Dienst am Gesetzesheiligtum erwählten Leviten bestellt. Diese örtliche Ordnung der Nation: als Mittelpunkt das Gottesheiligtum des Gesetzes, um dasselbe seine Wächter und Vertreter, das Lager der Leviten, und um diese in weiterer Umgebung das Volkslager, sprach unzweideutig Wesen und Bestimmung dieses Volkes aus.

37. Dies sind die Gezählten der Familien des Rehatijischen Hauses, jeder Dienstthuende am Zusammenkunftsbestimmungszeit, welche Mofche und Aharon gezählt haben, nach Gottes Ausspruch durch Mofche.

38. Und die Gezählten der Söhne Gerſchons nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

39. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszeit.

40. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter zweitausendsechshundertunddreißig.

41. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Gerſchons, jeder Dienstthuende am Zusammenkunftsbestimmungszeit, welche Mofche und Aharon nach Gottes Ausspruch gezählt haben.

42. Und die Gezählten der Familien der Söhne Meraris nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

43. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszeit.

44. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien dreitausendzweihundert.

45. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Meraris, welche Mofche und Aharon nach Gottes Ausspruch durch Mofche gezählt haben.

46. Alle die Gezählten, welche Mofche und Aharon und die Fürsten Zisraels

37. אֱלֹהִים פְּקוּדֵי מִשְׁפַּחַת הַקְּהָלִי
כָּל־הָעֶבֶד בְּאֶהֱל מוֹעֵד אֲשֶׁר פָּקַד
מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־
מֹשֶׁה: ם

שנ: 38. וּפְקוּדֵי בְנֵי־גֵרְשׁוֹן לְמִשְׁפַּחָתָם
וּלְבֵית אֲבֹתָם:

39. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְלַמְּעֻלָּה
וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַקָּא
לְצִבָּא לְעִבְדָּה בְּאֶהֱל מוֹעֵד:

40. וַיְהִי פְקוּדֵיהֶם לְמִשְׁפַּחָתָם
לְבֵית אֲבֹתָם אֲלָפִים וָשֵׁשׁ מֵאוֹת
וָשָׁלְשִׁים:

41. אֱלֹהִים פְּקוּדֵי מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־
גֵרְשׁוֹן כָּל־הָעֶבֶד בְּאֶהֱל מוֹעֵד אֲשֶׁר
פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה:

42. וּפְקוּדֵי מִשְׁפַּחַת בְּנֵי מְרָרִי
לְמִשְׁפַּחָתָם לְבֵית אֲבֹתָם:

43. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְלַמְּעֻלָּה
וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַקָּא
לְצִבָּא לְעִבְדָּה בְּאֶהֱל מוֹעֵד:

44. וַיְהִי פְקוּדֵיהֶם לְמִשְׁפַּחָתָם
שָׁלֹשָׁת אֲלָפִים וּמֵאוֹת:

45. אֱלֹהִים פְּקוּדֵי מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־
מְרָרִי אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־
פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה:

46. כָּל־הַפְּקוּדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה

29. Die Söhne Meraris betreffend, so zählst du sie nach ihren Familien, nach dem Hause ihrer Väter.

30. Vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre sollst du sie zählen, jeden, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, den Dienst des Zusammenkunftszeltens zu verrichten.

31. Und dies ist ihre Trägerhutaufgabe für all ihren Dienst am Zusammenkunftszeltens; die Bretter der Wohnung, ihre Kiegel, Säulen und Füße,

32. die Vorhoffsäulen ringsum, deren Füße, Pföde und Seile, samt allen ihren Geräten und allem ihren Dienstbedarf; und mit Namensnennung habt ihr die Geräte ihrer Trägerhutaufgabe ihnen zu übergeben.

33. Dies ist der Dienst der Familien der Söhne Meraris für alle ihre Leistung am Zusammenkunftszeltens durch Ithamar, Sohn Aharons des Priesters.

34. Da zählte Mose und Aharon und die Fürsten der Gemeinde die Söhne des Rehathischen Hauses nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

35. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeden, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftszeltens.

36. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien zweitausendsiebenhundert- undfünfzig.

29. בְּנֵי מֵרָרִי לְמִשְׁפַּחָתָם לְבֵית־
אֲבֹתָם תִּפְקֹד אֹתָם:

30. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְיַעֲלֶה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקְדוּם כָּל־
הָאָדָם לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל־
מוֹעֵד:

31. וְזֹאת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁאָם לְכָל־
עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד קִרְשֵׁי מִיִּצְחָן
וּבְרִיקָיו וְגִבֻדָּיו וְאֲדָנָיו:

32. וְגִבְוֵי הַחֲצֵר סָבִיב וְאֲדָנֵיהֶם
וַיִּתְּדוּם וּמִוֹתְרֵיהֶם לְכָל־כְּלֵיהֶם וְלֹכֵל
עֲבֹדָתָם וּבִשְׂמֵית תִּפְקְדוּ אֶת־כָּל־
מִשְׁמֶרֶת מִשְׁאָם:

33. וְאֵת עֲבֹדַת מִשְׁפַּחַת בְּנֵי מֵרָרִי
לְכָל־עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד כָּדָר
אִי־דָר בְּדוֹאֲתָרוֹ הִבְהִין:

34. וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְנָשִׂיאֵי
הָעֵדָה אֶת־בְּנֵי הַחֲתָוִי לְמִשְׁפַּחָתָם
וּלְבֵית אֲבֹתָם:

35. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְיַעֲלֶה וְעַד
בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הָאָדָם לְעֹבֵד
בְּאֹהֶל מוֹעֵד:

36. וַיְהִי פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפַּחָתָם
אֲלֹפִים שֶׁבַע בָּאוֹת וַחֲמִשִּׁים:

3. 32. ובשמרת תפקדו את כלי משמרת משאם. Auch die den Merariden anvertrauten Gegenstände sind bedeutungsvolle, mit Bewußtsein ihrer Bedeutung (siehe zu Kap. 2, 29 f.) zu wahrende Objekte. Sie sind daher mit ihren „Namen“ zu nennen, indem sie übergeben werden.

24. Dies ist der Dienst der Familien des Gerschunischen Hauses zu dienen und zu tragen:

25. sie tragen die Teppiche der Wohnung und das Zusammenkunftsbestimmungszelt, seine Bedachung und die Tachaschbedachung, die oben darüber ist, und auch den Schußvorhang des Eingangs zum Zusammenkunftsbestimmungszelt.

26. die Umhänge des Vorhofes, den Schußvorhang des Thoreingangs des Vorhofes, welcher rings um die Wohnung und um den Altar ist, ihre Seile und alle ihre Dienstgeräte; und alles, was für diese Gegenstände zu leisten ist, haben sie zu verrichten.

27. Nach dem Ausspruch Aharons und seiner Söhne soll der ganze Dienst des Gerschunischen Hauses sein in bezug auf alles, was sie zu tragen und zu leisten haben. Alles, was sie zu tragen haben, habt ihr ihnen mit Hütverpflichtung aufzutragen.

28. Dies ist der Dienst der Söhne des Gerschunischen Hauses am Zusammenkunftsbestimmungszelt, und ihr Hüttauftrag geschieht durch Ithamar, Sohn Aharons des Priesters.

24. ואת עבדת משפחת הגרשני לַעֲבֹד וּלְנִשָּׂא:

25. וְנִשְׂאוּ אֶת־יְרֵיעַת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד נִכְסָהוּ וּמִכְסֵה הַתַּחֲשׁוּ וְאֶשְׂרֵי־עֲלוֹ מִלְּמַעְלָה וְאֶת־מִסְדַּךְ פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

26. וְאֵת קַלְעֵי הַחֹצֵר וְאֶת־מִכְסֵהוּ פְתַח־שַׁעַר הַחֹצֵר אֲשֶׁר־עַל־הַמִּשְׁכָּן וְעַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מִיתְרֵיהֶם וְאֶת־כָּל־כְּלֵי עַבְדְּתָם וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָהֶם וְיַעֲבֹדוּ:

27. עַל־פִּי אֶהְרֹן וּבְנָיו תְּהִיָה כָּל־עַבְדַת בְּנֵי הַגֵּרָשִׁי לְכָל־מִשְׁאֵם וְלְכָל עַבְדְּתָם וּפְקֻדָּתָם עֲלֵיהֶם בְּמִשְׁפַּחַת אֵת כָּל־מִשְׁאֵם:

28. וְאֵת עַבְדַת מִשְׁפַּחַת בְּנֵי הַגֵּרָשִׁי בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּמִשְׁבְּדָתָם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אֶהְרֹן הַכֹּהֵן: ׀

אכהם לכותב אהם שלם האמר מ"ר: כהו שאמר הכתוב גם הם שלא האמר מ"ר: שלכך מנה בני גרשון שניים שהם פחותים מבני קהת לאו אלא כהב גם הם שאף בני גרשון כיוצא בהם של בני קהת אלא שהקדימים הכהוב כאן בשביל כבוד התורה לפי שקהת ה' מטועני הארון וכי'.

W. 26. ואת כל אשר וגו'. Alles was für Bewahrung und Transport der ihnen überwiesenen Teile der Wohnung und des Vorhofes zu bewirken ist, haben sie zu leisten. (מ"ר). כל מה שהי' נעשה לכל הכלים יהיו בני גרשון עושים.

W. 27. את כל משאם: ופקדהם עליהם במשמרת וגו'. Alles, was sie zu tragen erhalten, haben sie nicht als bloß mechanische Lastträger zu übernehmen, sondern es wird dabei ihre Intelligenz und ihr Bewußtsein in Anspruch genommen, es ist ihnen ein mit Hütverpflichtung zu erfüllendes Amt. (מ"ר). שהיו מצווים עליהם שהיו שומרי' על כל מה שנושא'.

W. 28. ומשמרתם: ihre erste Dienststeinweisung geschah durch Aharon und seine Söhne (W. 27), fortan standen sie unter Ithamar (מ"ר).

18. Laſſet den Stamm der Familien des Rehathijchen Hauſes nicht untergehen aus der Mitte der Leviten.

19. Dies thuet ihnen, damit ſie leben bleiben und nicht ſterben, indem ſie an das Heiligtum der Heiligthümer hinantreten: Aharon und ſeine Söhne ſollen kommen und ſie, jeden einzeln, über ſeinen Dienſt und zu ſeiner Traglaſt einſetzen.

20. Sie ſollen nicht hineintommen zu ſehen, wenn man das Heiligtum gänzlich einhüllt und ſterben.

21. Gott ſprach zu Moſche:

22. Nimm auch die Geſamtſumme der Söhne Gerſchons auf, nach ihrem Vaterhauſe, nach ihren Familien.

23. Vom zurückgelegten dreißigſten Jahre aufwärts biß zum zurückgelegten fünfzigſten Jahre ſollſt du ſie zählen, jeden, der dazu kommt, öffentlichen Geſamtdienſt zu leiſten, Dienſt am Zuſammenkunftsbefimmungszelt zu verſehen.

18. אֶל־תִּכְרִיתוּ אֶת־שִׁבְטֵי מִשְׁפַּחַת סַחֲדָיִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם:

19. וְזאת וַעֲשׂוּ לָהֶם וְחָיו וְלֹא יָמָתוּ בְּגִשְׁתֶּם אֶת־קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים אַחֲרָיו וּבְנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְאֶל־מִשְׁאָו:

20. וְלֹא־יָבֹאוּ לְרְאוֹת כְּבֹלַע אֶת־הַקֹּדֶשׁ וּבָתוֹ: פ

21. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

22. נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי גֵרְשׁוֹן גַּם־הֵם לְבַיִת אֲבֹתָם לְמִשְׁפַּחַתָּם:

23. מִכֵּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּבַעֲשָׂה עַד בְּחַמִּישִׁים שָׁנָה תִּפְקַד אוֹתָם כָּל־הַבָּא לְצִבָּא צָבָא לַעֲקֹד עֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד:

B. 18. אֶל־תִּכְרִיתוּ אֶת־שִׁבְטֵי מִשְׁפַּחַת סַחֲדָיִי (ſiehe zu Kap. 3, 15).

B. 20. אֶל־תִּכְרִיתוּ אֶת־שִׁבְטֵי מִשְׁפַּחַת סַחֲדָיִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: כְּבֹלַע וְגו'. כְּבֹלַע: etwas ganz in einen andern Körper verſenken: daher verſchlucken, daher auch wie פֶּלֶא das für den Gedankeneinblick Unzugängliche, ſo auch בֹּלַע etwas für den Augenanblick unzugänglich machen, es ganz dem Anblick entziehen. So וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר, ſie haben den einzigen rechten Weg unter allen von dir einzuſchlagenten Pfaden deinem Blicke völlig entzogen (Jeſ. 3, 12).

נשא

B. 22. נָשָׂא וְגו'. Die Zählung der Rehathiden war vorangegangen. Obgleich Gerſchon der ältere war, ſo waren doch hier, wo zugleich die Übergabe der Heiligtumsobjekte beim Lageraufbruch beſtimmt wird, die Rehathiden zuerſt zu beſprechen, da deren Aufgabe die heiligſten Gegenſtände bildeten, deren Einhüllung und Übergabe auch beim Lageraufbruch zuerſt erfolgte. Es war daher die Zählung derſelben mit dem Ausbruch der Zeltſtange geboten worden, da ſie ein Hervorheben derſelben involvierte. Zudem nun jezt die Zählung der Gerſoniden und ihre Anweiſung folgt, heißt es im Hinblick hierauf: גַּם־הֵם, wohl um zu ſagen, daß mit dieſer ſcheinbaren Zurückſetzung keine wirkliche Zurückſetzung beabſichtigt ſei. Vielleicht heißt es darum auch hier: לְבַיִת אֲבֹתָם לְמִשְׁפַּחַתָּם, wie in bezug auf den ganzen Levitenſtamm Kap. 3, 15, während es ſonſt לְמִשְׁפַּחַתָּם

das Lager aufbricht, erst nachher kommen die Söhne Rehath zum Tragen, damit sie das Heiligtum nicht berühren und sterben. Diese bilden die Traglast der Söhne Rehath am Zusammenkunftsbestimmungszeit.

16. Die Aufgabe Elasars aber, des Sohnes Aharons des Priesters, ist das Öl der Leuchte, das Spezereiräucherwerk, die Huldigungsgabe des täglichen Opfers und das Salböl; die Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts an Heiligtum und an dessen Geräten.

17. Gott sprach zu Mose und Aharon:

וְהָיָה כִּשְׂמֹנֶת הַמִּשְׁחָה וְאֶת־רֵיחוֹ יָבִיאוּ בְנֵי־קֹהֵת לְשִׂיאתָהּ וְלֹא־יִגְעוּ אֶל־הַקֹּדֶשׁ וּמָתוּ אֵלֶּה מִשָּׂא בְנֵי־קֹהֵת בְּאֵהָל מוֹעֵד:

16. וּפְקֻדַת אֱלֶעָזָר וּבְרָאִיתָרן הַכֹּהֵן שֶׁמֶן הַמֵּאֹר וְקִמְצַת הַפְּסִים וּמִנְחַת הַתְּמִיד וְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה פְּקֻדַת כָּל־הַמִּשְׁכָּן וְכָל־אֲשֶׁר־בּוֹ בְּקֹדֶשׁ וּבְכִלָּיו: פ

מפסיר. 17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לְאָמֹר:

W. 16. ופקדת וגו' פקדת וגו'. Nach der Stellung dieser Sätze ist der zweite Satz eine Erläuterung des ersten. Elasars Aufgabe u. s. w. Dies ist aber die Aufgabe u. s. w. d. h. Elasar war das Leuchtöl, das Räucherwerk, das Mehl des täglichen Huldigungsopfers (es ist dies die ein jedes תמיד begleitende מנחה כולה, nach der Lesart des Talmud im ירושלמי Sabbath X, 3 sind dies die אלה הביתי כה"ג 3. B. M. 6, 13) und das Salböl übergeben, damit war ihm aber Zweck und Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts, nämlich des קדש ארון (קדש) und des שולחן, der מנורה und מנחת ההמיד, קטרת הסמים, שמן המאור. שכן המים, שכן המשה: Erleuchtung, gänzlich Aufgehen in Gottes Wohlgefallen, Huldigung mit jedem Augenblick der Existenz und Heiligung, das sind die Zwecke, die mit Lade, Tisch, Leuchter und Altären erstrebt werden sollen; nicht mit dem bloßen Vorhandensein der den Rehathiden übergebenen Objekte, sondern erst mit den an sie sich knüpfenden Vollbringungen, deren Repräsentanten Elasar anvertraut sind, gewinnt das משכן Leben und Ziel. Mit den Elasar übergebenen Mitteln dieser Vollbringungen war ihm somit das ganze Heiligtum mit seinem ganzen Inhalt und dessen letzten und eigentlichen Zwecken in die Hand gegeben.

W. 17. וידבר וגו'. Im Vorhergehenden war bestimmt, daß den Rehathiden die von ihnen zu tragenden heiligen Gegenstände nur eingehüllt übergeben werden sollen, damit sie die Heiligtümer selbst nicht berühren. Hier wird nun angeordnet, daß sie nicht einmal zugegen sein sollen, wenn die Heiligtümer in ihre Verhüllungen gebracht werden. Sie sollen die Heiligtümer „nicht sehen“, wenn sie eingehüllt werden. Irren wir nicht, so wird durch dieses Verbot bewirkt, daß die Heiligtümer ihren Trägern Gegenstände des Gedankens, nicht Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung bleiben und umso mehr ihren Geist mit dem Gedanken ihrer Bedeutung erfüllen. Diese geistige Vergegenwärtigung der ihnen anvertrauten Heiligtümer dürfte aber ein wesentliches Moment ihrer Obliegenheiten bilden und das Verweilen mit dem sinnlichen Auge auf den Gegenständen ihrer Obhut im Momente der Verhüllung dieselben für die Auffassung ihrer Träger störend entweichen.

9. Sie nehmen dann ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken den Leuchter der Leuchte und seine Lampen, seine Zangen und seine Pfannen, und auch alle seine Gefäße, mit denen sie ihn bedienen.

10. Sie geben ihn und alle seine Geräte in eine Bedeckung von Zuchaschfellen; und geben ihn auf die Bahre.

11. Über den goldenen Altar breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken es mit einer Decke von Zuchaschfell; und setzen seine Stangen ein.

12. Sie nehmen dann alle Dienstgeräte, womit sie im Heiligtum Dienst verrichten, geben sie in ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken sie mit einer Decke von Zuchaschfell; und geben sie auf die Bahre.

13. Sie entaschen den Altar und breiten darüber ein Gewand von Purpurwolle,

14. geben darauf alle seine Geräte, mit denen sie auf ihm Dienst verrichten: die Pfannen, die Gabeln, die Schaufeln, die Wurfshalen, alle Geräte des Altars, breiten darüber eine Decke von Zuchaschfell und setzen seine Stangen ein.

15. Hat dann Aharon und seine Söhne das Heiligtum und alle Geräte des Heiligtums vollends bedeckt, wenn

9. וְלָקְחוּ בְּגַד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אֶת־
מִנְרַת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־נְרֵיהָ וְאֶת־
מִלְקָחֶיהָ וְאֶת־כַּהֲתֹמֶיהָ וְאֶת־כָּל־
כֵּלָיו שֶׁמִּנָּה אֲשֶׁר יִשְׁבְּתוּ־לָהּ בְּהֵם:

10. וְנָתַנוּ אֹתָהּ וְאֶת־כָּל־כְּלֵיהָ אֵלֶּיךָ
בְּכִסְיָה עוֹר תַּחַשׁ וְנָתַנוּ עָלֶיךָ־כִּי־יִט:

11. וְעַל־זֶלֶזֶל מִזְבֵּחַ הַזָּהָב וּפְרָשָׁיו בְּגַד
תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּכִסְיָה עוֹר תַּחַשׁ
וְשָׂמוּ אֶת־בְּדָיו:

12. וְלָקְחוּ אֶת־כָּל־כְּלֵי הַשְּׂרָת
אֲשֶׁר יִשְׁבְּתוּ־בָם בְּקֹדֶשׁ וְנָתַנוּ אֵלֶּיךָ
בְּגַד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אוֹתָם בְּכִסְיָה עוֹר
תַּחַשׁ וְנָתַנוּ עָלֶיךָ־כִּי־יִט:

13. וְדָשְׁנוּ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וּפְרָשָׁיו עָלָיו
בְּגַד אַרְגָּמָן:

14. וְנָתַנוּ עָלָיו אֶת־כָּל־כְּלָיו אֲשֶׁר
יִשְׁבְּתוּ עָלָיו בְּהֵם אֶת־הַמִּנְחֹת אֶת־
הַמִּזְלָגִת וְאֶת־הַנְּעִים וְאֶת־הַמִּזְרָקֹת
כָּל־כֵּל הַמִּזְבֵּחַ וּפְרָשָׁיו עָלָיו כִּסְיֵי
עוֹר תַּחַשׁ וְשָׂמוּ בְּדָיו:

15. וְכִלָּה אֶהְרֹן וּבָנָיו לְכַסֹּת אֶת־
הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־כָּל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בְּכִסְיָה

räumlichen Bereiche des Heiligtums als ihm entfremdet יוצא פסול wird (siehe zu 2. B. M. 22, 30), so bleibt doch selbst auf der Wanderschaft das Brot auf dem Tisch in seiner engen Beziehung zum Heiligtum und wird nicht כיוצא נפסל (Menachoth 95 a; siehe zu Kap. 1, 17).

B. 15. bezeichnet wohl den ארון עדות קדש in Vorzüglichkeit, dessen Beziehungen erst allem andern קדושה erteilt. שולחן כלל הקדש, מנורה, מנורה, שולחן כלל הקדש, die sich zum ארון wie zweckvollbringendes כלי zum zwecksekendenden Objekt verhalten.

6. Darüber geben sie eine Decke von Zachaſchfell, und breiten ein Gewand, ganz von himmelblauer Wolle, obenüber und richten seine Stangen ein.

7. Und über den Tisch des Angeſichts breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle, und geben darauf die Schüsseln, die Löffel, die Reihhaltungsröhren und die Stützen der Bedeckung; und das beständige Brot soll auf ihm sein.

8. Über dies breiten sie ein Gewand von karmoisinroter Wolle und bedecken es mit einer Decke von Zachaſchfell; und setzen seine Stangen ein.

6. וְנָתַנוּ עָלָיו כֶּסוּי עוֹר תַּחֲשׁוּ וּפְרָשׁוּ בְּגָד־כְּלִיל תְּבַלְתַּת מִלְּבַיְעָה וְשָׂבוּ בְּדָוָיו:

7. וְעַל אֲשֶׁרְתָּן הַפָּנִים וּפְרָשׁוּ בְּגָד־תְּבַלְתַּת וְנָתַנוּ עָלָיו אֶת־הַמְּקַעֲרָה וְאֶת־הַכַּפֹּת וְאֶת־הַמְּנַשִּׁיֹּת וְאֶת־קִשּׁוֹת הַמִּגְבָּד וְלַחֶם הַמִּמְיָד עָלָיו וְיִהְיֶה:

8. וּפְרָשׁוּ עֲלֵיהֶם בְּגָד הַיּוֹלֵעַ שְׁנֵי וְכֶסוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עוֹר תַּחֲשׁוּ וְשָׂבוּ אֶת־בְּדָוָיו:

Nation verblieb, war diese Einhüllung und Bereitstellung für die Wanderschaft selbst ein bedeutungsvoller priesterlicher Akt. Die Hüllen selbst entsprechen dem Charakter des zu Verhüllenden. Der durch kein Hindernis aufzuhaltenden Wanderung entsprechend, war die Schutzbedeckung aller עור החשׁ: ein Fell vom „Eiltier“ (2. B. M. Kap. 26, 14). Die dem קדש הקדשים und קדש angehörnden ארון, שולחן, מנורה, מזבח erhalten eine Hülle von הכלה, der Farbe des Gott nahen Heiligen (dasselbst S. 332), und zwar nur beim ארון, der zunächst in den ja ihm angehörigen schügend scheidenden Echernbimvorhang eingehüllt war, als oberste, somit von außen sichtbare Überdeckung, damit die Lade des Zeugniſſes als הכלה, als in Gott naher Heiligkeit höchster Potenz kennzeichnend. Auf dem ebenfalls mit dem הכלה-Gewande der Heiligkeit bekleideten „Tisch der Vorsehung“ ruhte das Brot der „steten göttlichen Fürsorge“, mit den die Bedingungen dieser Fürsorge so tief charakterisierenden, gestaltenden, Gott hingebenden, rein und aufrecht erhaltenden Geräten (dasselbst S. 343—348). Über dieses „Brot“ des jüdischen Nationalwohlstandes war ein Gewand von הולעה gebreitet, so wie über den מזבח העולה ein Gewand von ארגמן. Wir haben 2. B. M. S. 332 erläutert, wie, wenn rot überhaupt das „Leben“ repräsentiert, שני die untergeordnete, animalische Seite des Lebens, ארגמן aber die höhere, menschliche ausdrückt. Durch Überdeckung des Angesichtsbrotes mit שני, des Opferaltars aber mit ארגמן ist beiden die gegenseitige Stufenordnung zugewiesen. Mit allen von Gottes „Angesicht“ gewährten Mitteln der Existenz und des Wohlstandes ist erst שני, das animalisch-leibliche Leben, gegeben. ארגמן, der Purpur des Menschthums, ist kein von Gott Gegebenes, sondern nur vom Menschen, und zwar mit der freien Beherrschung, Unterordnung und Hingebung alles Animalisch-leiblichen an die Erfüllung des göttlichen Willens zu erringen, wie dies eben der Opferaltar mit den Opferhandlungen vergegenwärtigt, denen er bestimmt und geweiht ist.

בדיו kann nicht, wie bei den anderen כלים, ein Einsetzen, sondern nur ein Einrichten der Tragstangen bedeuten, da nach 2. B. M. 25, 15 die Tragstangen nie aus den Ringen der Lade herausgenommen werden durften.

B. 7. ולחם המייד עליו יהיה. Obgleich alles was כקודש בכלי, durch ein Heiligtumsgesäß für das Heiligtum aufgenommen worden, durch Entfernung aus dem

51. und es gab Mofche das Geld der Auslöfung Aharon und feinen Söhnen nach dem Ausfpruche Gottes, wie Gott Mofche geboten hatte.

Kap. 4. V. 1. Gott ſprach zu Mofche und zu Aharon:

2. Nimm die Gefamtſumme der Söhne Kehath auf aus der Mitte der Söhne Levis nach ihren Familien, nach dem Hauſe ihrer Väter,

3. vom zurückgelegten dreißigſten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigſten Jahre, jeden zum öffentlichen Gefamtdienſt Kommenden, am Zuſammenkunftsbefimmungszeit Wert zu verrichten.

4. Dies iſt der Dienſt der Söhne Kehath am Zuſammenkunftsbefimmungszeit: das Heiligtum der Heiligtümer.

5. Es kommt Aharon und ſeine Söhne, wenn das Lager aufbricht, und ſie nehmen den ſchließenden Vorhang herab und bedecken damit die Lade des Zeugniſſes.

51. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־כֶּסֶף הַפְּדוּיִם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל־כִּי יְהוָה בְּאָמַר נִצְוָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

ד שביעי. 1. וַיִּדְבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר:

2. נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי קֵהַת כִּתְוֹף בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבַיִת אֲבֹתָם:

3. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּמֵעֵלָה וְעַד בְּדַת־מֵשִׁים שָׁנָה כָּל־בָּא לְצִבְיָא לְעִשְׂיֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד:

4. וְאֵת עֲבַדַּת בְּנֵי־קֵהַת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ סְהַדְשִׁים:

5. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בְּנִסְכֵי הַמִּזְבֵּחַ וְהוֹרְדוּ אֵת פְּרֻכַת הַמִּזְבֵּחַ וּבְסוּדָה אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת:

für welche die Anzahl der Leviten nicht ausreichte, ward der symboliſche Ausdruck des ideellen Wertes einer jungen männlichen Perſönlichkeit in ihrer Beziehung zum Heiligtum, עֵר, dem כהן gegeben.

Kap. 4. V. 1. Zu dem vorigen Kapitel war die Zählung aller für den Levitenberuf Beſtimmten angeordnet, ſie traf alle Leviten vom zurückgelegten erſten Monat an und weiter. Hier folgt die Zählung der zum aktiven Dienſt des auf der Wanderung zu tragenden und zu wahren Heiligtums Berufenen, und die nähere Anweiſung der dabei einem jeden der drei Levitenhäuſer zu erteilenden Obliegenheit. Dieſer, einen Kraftaufwand erfordernde Dienſt des Hebens und Tragens der Beſtandteile des Heiligtums, war auf das Lebensalter von dreißig bis fünfzig Jahren beſchränkt. Bereits zu Kap. 2, 17 iſt angemerkt, daß auch auf der Wanderung in ſeine Teile zerlegt das Heiligtum ſeine Bedeutung bewahrte.

V. 2. נִשָּׂא גֹרִי מִהוֹךְ וְגֹרִי. Zuerſt werden die Kehathiden hervorgehoben, denen bereits Kap. 3, 31 die heiligſten Objekte der Wohnung überwiefen waren.

V. 3. כָּל בָּא לְצִבְיָא ſiehe zu Kap. 1, 3.

V. 5. וּבָא אַהֲרֹן וְגֹרִי. An die eigentlichen Objekte des Heiligtums, שולחן, שולחן, כִּנֹּר, durften auch die Leviten nicht mit Berührung nahen (V. 15), ſie wurden ihnen mit ihren Wanderhüllen bedeckt von den Priestern eingehändigt, und unter Erwägung der bereits angedeuteten Thatſache, daß auch zerlegt und wandernd der „Wohnung des Zeugniſſes“ ihre heilige und heiligende Bedeutung für die ſammelnde Einigung der

44. Gott sprach zu Moſche:

45. Nimm die Leviten an die Stelle aller Erſtgeborenen unter den Söhnen Iſraels und das Vieh der Leviten an die Stelle ihres Viehes, ſo ſeien die Leviten mein, Ich, Gott.

46. Die Auslöſung der zweihundert-dreiundſiebzig aber betreffend, die unter den Erſtgeborenen der Söhne Iſraels mehr ſind als die Leviten:

47. ſo nimmſt du je fünf Scheffel für den Kopf; nach Gewicht des Heilig-tums ſollſt du nehmen, zwanzig Gerä der Scheffel,

48. und gießſt das Geld Aharon und ſeinen Söhnen als Auslöſung der unter ihnen Mehrbefindlichen.

49. Moſche nahm das Geld der Auslöſung von denen, welche mehr als die durch die Leviten Ausgelöſten waren.

50. Von den Erſtgeborenen der Söhne Iſraels nahm er das Geld, eintauſend-dreihundertfünfundſechzig nach dem Ge-wichte des Heiligtums,

44. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

45. קַח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר

בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בְּהֵמַת הַלְוִיִּם

תַּחַת בְּהֵמַתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי

יְהוָה:

46. וְאֵת פְּדוּתֵי הַשְּׁלִישָׁה וְהַשְּׁבַעִים

וְהַמֵּאָתָּה הַעֲדָפִים עַל־הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

47. וְלָקַחְתָּ מִכִּישֵׁת הַמִּשְׁפָּט שְׁתָּלוּס

הַגִּלְגָּלִת בַּשֶּׁקֶל הַקֹּדֶשׁ הַתְּקָה

* עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל:

48. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו

פְּדוּתֵי הַעֲדָפִים בֵּיהֶם:

49. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדוּיִם

כִּאֵת הַעֲדָפִים עַל פְּדוּתֵי הַלְוִיִּם:

50. כִּאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח

אֶת־הַכֶּסֶף הַמִּשְׁפָּה וְשֵׁשִׁים וּשְׁלֹשׁ

כִּאֵת וְאֵלֶּף בַּשֶּׁקֶל הַקֹּדֶשׁ:

existenz zu verzichten und waren mit ihrer Exiſtenz fortan auf das hingewieſen, was die Nation zum Ausdruck der Huldigung Gottes für die Pflege und Erhaltung ſeines Ge-ſetzes aus ihrem Beſitzſtande auszuſcheiden haben werde. Und dieſes Bewußtſein, mit der ganzen Perſönlichkeit und ihrer Habe, mit „Gut und Blut“ im Dienſte des Heilig-tums zu ſtehen, wird auch für alle Zukunft dadurch dem ganzen Levitenſtamme immer wach gehalten, daß ihre Erſtgeborenen und ihre פטרי חמור der Auslöſung nicht mehr bedürfen. כהנים ולוים שטורים אם פטרו את של ישראל כמדבר דין הוא שיפטרו את (Bechoroth 3 b). Und dieſe Beſtimmung iſt ſo durchgreifend für den Levitenſtamm feſtgehalten, daß ſelbſt deſſen Töchter, כהנה ולויה, eine an einen ישראלי verheiratete Tochter eines כהן oder לוי, den von ihnen geborenen Erſtgeborenen, obgleich derjelbe, dem Stammescharakter des Vaters folgend, doch nicht לוי iſt, doch durch ihren Mutter-ſchoß der Auslöſung entheben und auch die פטרי חמור einer כהנה und לוי der Aus- löſung nicht bedürfen, nach dem Grundſatz: כל שיטנו בכבור אדם ישנו בכבור בהמה (daſelbſt 4a).

WB. 47 u. 48. ולקחת וגו'. Es iſt dies die Weiſe und Summe, die Kap. 18, 16 allgemein für die bereits (2. B. M. 13, 13) angeordnete Auslöſung der Erſtgeborenen beſtimmt iſt. Die Summe entſpricht dem mit zurückgelegtem erſten Monat beginnenden erſten ערך eines Knaben (ſiehe 3. B. M. Kap. 27, 6). Für jeden der anderen Erſt- geborenen war ein Levite dem כהן „gegeben“ worden (ſiehe B. 9). Für diejenige,

Aharon und seine Söhne, hütend die Gut des Gesamtheiligtums als Gut der Söhne Israels; der Fremde, der sich naht, ist todes-schuldig.

39. Alle Gezählten der Leviten, die Moische gezählt hat und Aharon nach Gottes Ausspruch, nach ihren Familien, alle Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: zweiundzwanzigtausend.

40. Gott sprach zu Moische: Zähle alle männlichen Erstgeborenen der Söhne Israels von zurückgelegtem Monat aufwärts, und nimm die Zahl ihrer Namen auf.

וְאַתָּה וּבָנֶיךָ שְׂמֹרֶת הַקֹּדֶשׁ
לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב
יוֹמֵת:

39. כָּל־פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד
לְמִשְׁחָה וְאַתָּה וּבָנֶיךָ יְהִיָּה
לְמִשְׁפַּחְתְּכֶם כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ
עַד וְבִמְעֹלָה שְׁנָיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף: ם

שׁ. 40. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
פָּקַד כָּל־בְּכֹר וְזָכָר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
מִבֶּן־חֹדֶשׁ וְבִמְעֹלָה וְשָׂא אֶת כִּסְפָּר
שְׁמֵהֶם:

(daselbst 25, 8), את מקדש ד' טמא (4. B. M. 19, 20) und sonst. Die andern heißen auch שומרי וגו', es war das ihr Amt, der ganze Inhalt ihrer Berufsstellung, ja, da sie שומרים וגו' gezählt waren, so waren ja alle die hier Gezählten noch nicht שומרי משמרת הקדש, sondern משמרת הקדש war ihr Beruf und ihre Bestimmung. Für Moyses und Aharon war diese Bewachung des Heiligtums nur eine Thätigkeit. Sie waren שומרים משמרת המקדש.

39. אשר פקד משה ואהרן. אשר פקד משה ואהרן, über אהרן und נקוד על אהרן שבחמש הפקודים. hier stehen Punkte, um zu erinnern מנן באותו מנן, שלא היה כמותו מנן, daß er nicht in dieser Zählung der Leviten mit unbegriffen war (Behoroth 4a). Aharons Erwählung zum Priester ist nicht erst wie die der Leviten aus einer Substitution der Erstgeborenen hervorgegangen. Seine und seiner Söhne Bestellung zu כהנים war sofort mit dem Gebote der Errichtung des Heiligtums angeordnet, bevor noch durch das Egelereignis die Erstgeborenen ihre Stellung zum Heiligtum eingebüßt hatten (siehe 2. B. M. 28, 1). Ohne dies Ereignis, darf man annehmen, hätten die Erstgeborenen die Stellung der Leviten eingenommen; allein mit Errichtung des משכן wäre gleichwohl der Opferdienst den Aharoniden übertragen worden, jedenfalls wohl für קרבנות צבור und קרבנות חיבה, die ja selbst בשעה במותה nicht ausschließlich dem משכן vorbehalten waren (siehe Sebachim 117 a). — שנים שנים. Die Gesamtsumme aller hier Gezählten war zweiundzwanzigtausenddreihundert. Diese dreihundert waren nach Behoroth 5a Erstgeborene. Sie werden hier nicht mitgerechnet, da hier diese Zahlangaben auf die sofort zu besprechende Substituierung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen im Volke hinblickt, die Erstgeborenen der Leviten aber gleichsam nur sich selber zu substituieren und das fortan als Leviten zu leisten hatten, wozu sie bisher als Erstgeborene berufen gewesen waren, די לבכור שיפקיע קדושה עצמו (daselbst).

39. 40. ויאמר ד' וגו'. Die Einsetzung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen soll nun auch durch einen äußeren Akt, die Zählung der Erstgeborenen gegenüber der Zählung der Leviten, einen Ausdruck erhalten. Es ist diese Zählung der Erstgeborenen nur ein ergänzender Akt des bereits von Gott ausgesprochenen Eintritts. Sie ist auch durchaus von vorübergehender Bedeutung, alle künftigen Erstgeborenen sind von selbst der עבודה המישכן enthoben und unterliegen bloß dem bereits von vornherein bei Ein-

32. Der Fürst der Fürsten des Levitenstammes: Elasar, Sohn Aharons, des Priesters. Ihm war die Beamtung der Hüter des vom Heiligtum zur Hut Übergebenen.

33. Zu Merari: die Familie des Nachsichischen Zweiges; und die Familie des Muschischen Zweiges; dies die Familien des Merarischen Hauses.

34. Ihre Gezählten nach Zahl aller Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: sechstausendzweihundert.

35. Der Vaterhausfürst der Familien des Merarischen Zweiges: Zuriel, Sohn Nibichails; an der Seite der Wohnung sollen sie nordwärts lagern.

36. Die Beamtung des den Söhnen des Merarischen Zweiges zur Hut Übergebenen: die Bretter der Wohnung, deren Niegel, deren Säulen und deren Füße, alle deren Geräte und all deren Bedarf.

37. Auch die Säulen des Vorhofs ringsum und deren Füße, deren Pflöde und deren Seile.

38. Die aber vor der Wohnung lagern, voran vor dem Zusammenkunftsbefimmungszelt, ostwärts: Mose und

32. וְנָשִׂיאַ נְשִׂיאֵי חֲלוֹי אֶלְעָזָר בֶּן־אֶהֱרָן הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מְשַׁמֵּר הַקֹּדֶשׁ:

33. לְמֵרָרִי מִשִּׁפְחַת הַמַּחֲלֵי וּמִשִּׁפְחַת הַמּוֹשֵׁי אֱלֹהָ הֵם מִשִּׁפְחַת מֵרָרִי:

34. וּבְקֹדְמֵיהֶם בְּמִסְפָּר כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וּמַעֲלָה שֵׁשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם:

35. וְנָשִׂיא בֵּית־אָב לְמִשִּׁפְחַת מֵרָרִי צֹרִיאֵל בֶּן־נִיבִיחַיִל עַל יְמֵי הַמִּשְׁכָּן וְיָתֵן צָפְנָה:

36. וּבְקֹדְמֵת מִשִּׁמֶרֶת בְּנֵי מֵרָרִי מֹרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיתָיו וְעִמּוּדָיו וְאֹדְגָנוֹ וְכָל־כֵּלָיו וְכָל־עֲבֹדָתוֹ:

37. וְעִמּוּדֵי הַחֹצֵר סָבִיב וְאֹדְגֵיהֶם וְיִתְדֵיהֶם וּמִיתְרֵיהֶם:

38. וְהַחֲנִים לְפָנָי הַמִּשְׁכָּן קֹדְמָה לְפָנָי אֶת־לִמְוֵד וְ מִזְרְחָהּ כִּשְׁהָ וְ

W. 32. וְנָשִׂיא נְשִׂיאֵי חֲלוֹי פִּקְדָה, פִּקְדָה ist Substantiv von פָּקַד im Sinne des Einsehens in ein Amt, des Beauftragens, wie (W. 10). Elasar hatte alle die משמרת הקדש in ihren Dienst einzusetzen und anzuzweisen, daher auch wohl sie im Dienst zu überwachen.

W. 36. וְיָתֵן צָפְנָה. Bei Überweisung der Hutobjekte an die letzte Levitenabteilung, die Merariden, wird diese Überweisung noch besonders פִּקְדָה genannt, wohl eben weil sie die letzten waren. Es ist dem Irrtum zu begegnen, als ob ihnen die Objekte ihrer Hut etwa nur als der Rest, von selbst und bedeutungslos zugefallen wären. Darum wird ihre Obliegenheit noch besonders als פִּקְדָה aufgeführt. Sie war nicht weniger als alle übrigen eine Vertrauen schenkende Beauftragung, und die Objekte ihrer Hut waren nicht weniger der einheitliche Inhalt und Gegenstand einer besonderen Beamtung.

W. 38. שְׁמֵרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ. Die בני קהה (W. 28) als die Träger der eigentlichen Heiligtumsobjekte, und auch alle andern (W. 32) waren משמרת הקדש gleich ein Objekt des Heiligtums ist ein שְׁמֵרִים. Das Gesamtheiligtum wird aber in der Regel מִקְדָּשׁ בְּמִקְדָּשׁ (2. B. W. 15, 16), מִקְדָּשׁ ד' כּוֹנֵנוּ יוֹדֵךְ

26. Die Umhänge des Vorhofes und der Schutzvorhang des Eingangs des Vorhofes, welcher die Wohnung und den Altar rings umgiebt, und dessen Seile für all seinen Bedarf.

27. Zu Rehath: die Familie des Amramischen Zweiges, die Familie des Siphariischen Zweiges, die Familie des Hebronischen Zweiges und die Familie des Ussielischen Zweiges. Dies sind die Familien des Rehathischen Hauses.

28. Nach Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts: achtaufendsechshundert, Hüter des vom Heiligtum zur Hut übergebenen.

29. Die Familien der Söhne Rehaths sollen an der Seite der Wohnung südwärts lagern.

30. Der Vaterhausfürst der Familien des Rehathischen Hauses: Elizafan, Sohn Ussiels.

31. Das ihnen zur Hut übergebene: die Lade, der Tisch, der Leuchter und die Altäre, und die Geräte des Heiligtums, mit welchen man Dienst verrichtet, und der Schutzvorhang und all sein Bedarf.

26. וְקֹלְעֵי הַחֹצֵר וְאֶת־מִסְךְ פְּתַח הַחֹצֵר אֲשֶׁר עַל־חֲמוּשְׁכּוֹ וְעַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מְיֻתְרָיו לְכֹל עֲבֹדָתוֹ: ׀

27. וְלִקְהַת מִשִּׁפְחַת הָעַמְרָמִי וּמִשִּׁפְחַת הַזִּיחָרִי וּמִשִּׁפְחַת הַחֶבְרֹנִי וּמִשִּׁפְחַת הָעוּזִיאֵלִי אֵלֶּה הֵם מִשִּׁפְחַת הַקְּהָתִי:

28. בְּמִסְפָּר כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וּמִעֵלָּה שְׁבַעַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ כֹּאוֹת שְׁמָרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ:

29. מִשִּׁפְחַת בְּנֵי־קְהַת יִתְּנוּ עַל יְהוָה הַמִּשְׁכָּן תִּמְנֶנָּה:

30. וְנִשְׂאֵי כִּית־אָב לְמִשִּׁפְחַת הַקְּהָתִי אֵלִיצָפָן בֶּן־עוּזִיאֵל:

31. וּמִשְׁמֶרֶתָם הָאָרֶן וְהַשְּׁלֶחֶן וְהַמִּנְבֵּה וְהַמִּזְבֵּחַת וְכֵלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יִשְׁרְתוּ בָּהֶם וְהַמִּסְךָ וְכֹל עֲבֹדָתוֹ:

gestalteten ארון שולחן, מנורה, מזבחה, ואל an die Verwirklichung der darin gegebenen Aufgaben hinzugeben und von ihnen unter Cherubimschutz und Förderung immer frisches Leben und immer neue Kraft zurück zu erhalten haben (siehe 2. B. M. S. 369 ff.). Die קרשים=Träger haben darum den ארון=שולחן=מנורה=מזבחה=Träger gegenüber im Norden ihre entsprechende Stelle.

Vor dem משכן im Osten hatten Moses, Aharon und seine Söhne, als die zunächst zum Eingang in das Geseßesheiligtum und zu Vertretung und Vermittlung desselben mit dem Volke Berufenen, ihre angewiesene Lagerstelle.

B. 26. וְאֵת מְיֻתְרָיו וְאֵת מִשְׁכַּן: sie sind ebenso wie הַצֵּר ein Zubehör zum משכן. Die Seile des Vorhofes werden B. 37 als Zubehör zu dessen Säulen gerechnet, an welche die Umhänge befestigt wurden. — עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן: לְכֹל עֲבֹדָתוֹ ist alles, dessen die Wohnung zu ihrer Aufstellung und ihrem Abbruch bedarf.

B. 31. וְהַמִּסְךָ ist das פרכת המסך (2. B. 39, 34), der den ארון schützende Scheidevorhang.

25. Das zur Hut Übergebene der Söhne Gerschons am Zusammenkunftszelle ist: die Wohnung und das Zelt, dessen Decke und der Schutzhvorhang des Eingangs des Zusammenkunftszelles.

25. וּמִשְׁכַּת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן בְּאֹהֶל
מוֹעֵד מִיִּשְׁכַּן וְהָאֹהֶל מִכְבְּדוֹ וּמִכַּף
כַּבֵּד אֹהֶל מוֹעֵד:

die Ziegenhaarteppiche des Zettes, die Widder- und Zischaisfelle des Daches, die Umhänge des Vorhofes und die Thürvorhänge sowohl der Wohnung als des Vorhofes; zusammen also: das Tempelzelt. — Die Kehathiden lagerten im Süden, und waren ihnen überwiesen: die Lade, der Tisch, der Leuchter, die Altäre, die zu deren Dienst erforderlichen Geräte und der Scheidevorhang; zusammen: das Tempelgeräte und das Paroeth. — Die Merariden lagerten im Norden, und ihnen waren überwiesen: die Bretter, Niegel, Säulen, Füße der Wohnung, sowie die Säulen und Füße des Vorhofes und das Zubehör zu beiden; zusammen: das Brettergerüste des Tempels.

Betrachten wir die Tempelbestandteile und die den Trägern und Wählern eines jeden Teils angewiesene Ortsrichtung, so ist zuerst der Tempel in drei Teile zerlegt, es sind: die Wohnung, d. i. der Teppichüberwurf, das Tempelgeräte, d. i. die eigentlichen Objekte der Wohnung, und die Bretter, d. i. das feste Geräte der Wohnung.

Die durch ארון, שולחן, מזבח und durch die in bezug auf dieselben, an und auf ihnen zu vollziehenden Handlungen zu erzielende Gottesgegenwart wird durch die aus den Cherubim seiner Waltung gewobene Wohnung repräsentiert, welcher sich die Zelt- und Dachdecken sowie die Hofumhänge als ergänzende Teile und Räume anschließen (siehe 2. B. M., S. 367 ff.). Der Begriff einer „Wohnung“ — wie wir dies wohl bereits anderorts angemerkt haben — konzentriert sich aber wesentlich in der äußersten, dem Eingange entgegengesetzten Seite derselben. Es ist der von dem Eingange entfernteste, innerste Raum, in welchem man den Bewohner denkt, und alle anderen diesem vorliegenden Räume führen zu demselben. Der Hinterraum ist der eigentliche innere Raum des Hauses. Daher der Ausdruck יִבְרַת הַבַּיִת für diesen innersten Raum (Ps. 128, 3 und Amos 6 10). Da nun der Eingang des מִשְׁכַּן im Osten war, so konzentriert sich der eigentliche מִשְׁכַּן-Begriff im Westen, wo ja auch das קִרְשׁ הַקִּדְשִׁים war und daher ja auch: שְׂכֵנָה בְּמַעְרָב. Wir sehen darum auch den Trägern des מִשְׁכַּן den Westen zum Lagerplatz angewiesen.

Den מִשְׁכַּן-Trägern rechts im Süden, der Seite des Lichtes, im Tempel der Seite des geistigen Lebens, haben die Träger des ארון, שולחן, מזבח und der מזבחות ihre Stelle. Sind doch die ihnen überwiesenen Objekte eben diejenigen, durch welche und an welchen das geistige Leben unter dem Lichtstrahl des göttlichen Geistes zur Entfaltung und fruchtbaren Blüte gelangen soll. Zu ihnen gehört wesentlich das מזבח, der die Lebensseele des Ganzen, den ארון, eventuell gegen entartendes שולחן- und מזבח- Leben schützend scheidende Cherubimvorhang (siehe 2. B. M., S. 373 f.).

Den מִשְׁכַּן-Trägern links im Norden, der Seite der des Lichts bedürftigen und des Lichts harrenden Mitternacht, dem ארון=שולחן=מזבח=Lager gegenüber, haben die Träger der קִרְשֵׁים, der goldbelegten Cedernstämmen samt deren Zubehör ihre Stelle. Sind doch, wie wir dies 2. B. M., S. 371 f. zu erkennen glaubten, die goldbelegten Cedernstämmen eben die Repräsentanten der Stämme Israels im Heiligtum, die ihr „Holz und ihr Gold“, ihr Entwicklungsleben und ihre Festigkeit an die aus „Holz und Gold“

20. Die Söhne Meraris nach ihren Familien: Nachli und Muschi. Dies sind die Familien des Levitenstammes nach dem Hause ihrer Väter.

21. Zu Gerschon: die Familie des Libnischen Zweiges und die Familie des Schimischen Zweiges. Dies sind die Familien des Gerschonischen Hauses.

22. Ihre Zählungen geschahen nach der Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; ihre Gezählten waren: siebentaufendfünfhundert.

23. Die Familien des Gerschonischen Hauses sollen hinter der Wohnung westwärts lagern.

24. Der Vaterhausfürst des Gerschonischen Hauses: Eljasaf, Sohn Laets.

20. וּבְנֵי מֵרָרִי לְמִשְׁפַּחָהּם כִּהְלִי וּבְיֹשְׁבֵי אֵלֶּהָ הֵם מִשְׁפַּחַת מִלֹּו לְבֵית אֲבֹתָם:

21. לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַלְבְּנִי וּמִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִיעִי אֵלֶּהָ הֵם מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשֹׁנִי:

22. פְּקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִיָּד הַדָּשׁ וְיָמֵעֵלָה פְּקֻדֵיהֶם שְׁבַעַת אֲלָפִים וַחֲמִשׁ בָּאוֹת:

23. מִשְׁפַּחַת הַגֵּרְשֹׁנִי אַחֲרֵי הַמִּשְׁכָּן יִתְּנוּ יָמִיָּה:

24. וַיִּשָּׂא בֵית־אָב לְגֵרְשֹׁנִי אֶלְיָסָף בֶּן־לֵאֵל:

Es gab aber ohnehin, außer dem Dienste am Tempelgebäude, noch einen Dienst der Leviten im Tempel und, wenn ihr Dienst am Tempel zunächst als ein משמרה כּי שמרה, als ein המשכן, als ein משמרה אהרן הכהן, als ein משמרה כל העדה, als ein im Namen des Heiligthums, der Priester und der Gemeinde zu vollziehender Dienst bezeichnet ist, und wir zu B. 12 glaubten sagen zu dürfen, daß er gleichwohl in allererster Linie im Namen Gottes zu vollziehen war, so ist gerade dieser Dienst der Leviten im Tempel ein geradezu und rein nur im Namen Gottes zu vollziehender. וישרו בשם ד' אלהיו, heißt es 5. B. M. 18, 7 von dem Dienste der Leviten im Heiligthum und ist dazu (Nachh 11 a) die Erläuterung: איזהו שירות שבשם, welcher Dienst wird im Namen Gottes und mit dem Namen Gottes vollbracht, הוי אימר זה שירה, es ist dies kein anderer als der Gesang. Damit ist denn das gottbegeisterte Lied, mit welchem die Leviten die קרבנות צבור, die Nationalopfer im Tempel zu begleiten hatten, in der ganzen Tiefe seines Wesens und seiner Bedeutung gefaßt. Die in Gottesbegeisterung empfangenen Gesänge eines David, eines Asaf und der Koraiden, die aus dem Munde der Leviten zu den Opfern gesprochen wurden, sind ein wahrhaftes „שירה“ בשם ד'. Es spricht der Sänger im Namen Gottes. Er spricht das, was Gott selber zu uns sprechen würde, wenn er sich nicht des Sängers als seines Organs bediente und mit seinem Geiste des Sängers Geist geweckt und ihn Sein Wort auf die Zunge gelegt. רוח ד' דבר בי ובלוהו על לשוני, spricht zurückblickend auf sein Sängereleben und Sängervirken der „Gefangesholdeste Israels“ (Sam. II. 23, 2). Und es ist der Name Gottes, mit welchem der Sänger wirkt, denn sein Gesang ist nichts als der Name „Gott“ an alle Menschen- und Weltverhältnisse gelegt und sie alle aus diesem Namen und in diesem Namen angebahnt. — Zu diesem Sängerdienst im Heiligthum ward auch schon der Levitentnabe mitwirkend zugelassen. אין הקטן נכנס לעזרה לעבורה אלא בשעה שהלויים אימרים בשיר (Nachh 13 b).

WB. 22—26. n. s. w. Die Leviten zerfielen in drei Stammesgruppen: in die der Gersoniden, der Kethathiden und der Merariden. Die Gersoniden lagerten im Westen, und ihnen waren überwiesen: die Cherubinteppeiche der Wohnung,

15. Zähle die Söhne Levis nach dem Hause ihrer Väter nach ihren Familien; jeden Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts zählst du sie.

16. Mose zählte sie nach dem Ausspruche Gottes, wie ihm geboten worden.

17. Dies waren die Söhne Levis mit ihren Namen: Gerschon, Kehath und Merari.

18. Dies aber die Namen der Söhne Gerschons nach ihren Familien: Libni und Schimi.

19. Die Söhne Kehaths nach ihren Familien: Amram, Sizzar, Hebron und Usiel.

15. פָּתַח אֶת־בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם
לְמִשְׁפַּחְתָּם כְּפֶן הַדָּשׁוּבִים עִלָּה
תִּחְקָדָם:

16. וַיִּחְקַד אֹתָם מֹשֶׁה עַל־פִּי יְהוָה
כְּאֲשֶׁר צִוָּה:

17. וַיְהִי־אֵלֶּה בְּנֵי־לֵוִי בְּשֵׁמֹתָם
גֵרְשֹׁן וְקֹהַת וּמֵרָרִי:

18. וְאֵלֶּה שְׂכוֹת בְּנֵי־גֵרְשֹׁן
לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבָנֵי וְשִׁמְעִי:

19. וּבְנֵי קֹהַת לְמִשְׁפַּחְתָּם עֲמָרָם
וַיִּזְכֹּר הַחֲרוֹן וַיְזוּיאֵל:

mit Ausschluß alles politischen Außern, die reine Bedeutung innerer Beziehung zum Gesetze gewahrt.

28. 15. פָּתַח u. s. w. Wir haben bereits zu Kap. 1, 2 bemerkt, wie der Stamm Levi im kleinen sich ganz so wie das ganze Haus Israel im großen durch Abweigung gruppiert. Wie Jakobs Söhne בְּתֵי אֲבוֹתָם = Stämme, und deren Söhne die Familienzweige bildeten, so daß das ganze Volk in Stämme, רֵאשִׁיבִים, שְׁמֵעִים, לֵוִי u. s. w. nach den Söhnen Jakobs, und diese Stämme wieder in Familien, מִשְׁפַּחַת הַכֹּהֵן, מִשְׁפַּחַת הַלְוִיִּם u. s. w. (siehe Kap. 26, 5 f.) nach den Söhnen dieser Söhne sich teilten, so bildeten die drei Söhne Levis, קֹהַת וּמֵרָרִי, גֵרְשֹׁן, drei בְּתֵי אֲבוֹתָם der Leviten, und deren Söhne לְבָנֵי שְׁמֵעִי u. s. w. die מִשְׁפַּחַת הַלְוִיִּם.

28. 16. וַיִּחְקַד הַפָּקֶדָם. Sobald die die Lebensfähigkeit bekundende Periode zurückgelegt ist, dürfte beweisen, daß ihre Levitenbestimmung über das Äußere des ihnen hier angewiesenen Dienstes am Heiligtum weit hinausgehe und dieser Dienst, die Wacht und Hut des Heiligtums während der Lagerzeit und der Wanderung, sich nur als Konsequenz und zugleich als konkreter Ausdruck ihrer allgemeinen Bestimmung darstellt. Werden sie doch für den wirklichen Eintritt in diesen Dienst (Kap. 4) noch besonders und zwar erst vom dreißigsten Jahre aufwärts gezählt. Es muß somit die Zählung vom Kindesalter an eine über diesen Dienst, und insbesondere über das bloße Äußere desselben, hinausgehende Bestimmung im Auge haben, für welche vielleicht auch ein früheres Alter befähigt, die aber jedenfalls die ganze Erziehung des jungen Menschen schon vom Kindes- und Knabenalter an beansprucht. In der That soll ja auch der Stamm Levi nicht nur Hüter und Wächter der in Holz und Gold, in Byßus und Purpur dargestellten Wohnung des Gesetzeszeugnisses, sondern Wahrer und Wächter, Lehrer und Schirmer des Gesetzes selber und seiner Erfüllung, somit Förderer der Verwirklichung dessen im Leben des Volkes sein, was die ihrer konkreten Hut überantwortete Wohnung des Gesetzes als Gesamtaufgabe des Volkes bedeutet (siehe den Moßisegen über Levi 5. B. M. 33, 9—11). Dieser allgemeinen Levitenbestimmung gehört das Levitenkind vom ersten Monat an, und muß vom ersten Erwachen zu ihr erzogen werden.

13. Denn mein ist alles Erstgeborene; am Tage da ich alles Erstgeborene im Lande Mizrajim schlug, heiligte ich mir alles Erstgeborene in Israel von Menschen bis Vieh; mein bleiben sie, Ich, Gott.

14. Gott sprach zu Moſe in der Wüste Sinai:

13. כִּי לִי כָּל־בְּכוֹר בְּיוֹם הַכַּתִּי
 כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הַקְּדוֹשִׁי
 לִי כָּל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד־
 בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי יְהוָה: פ
 הַמִּשָּׁה. 14. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
 בְּמִדְבַר סִינַי לֵאמֹר:

Gesetzes bewährt. Was von ihnen zu erwarten gewesen wäre, hatten die Leviten gethan, an ihrer Stelle waren die Söhne Levis 'לר' aufgetreten. Schon damals hatte sie Moses ermahnt, diese Stellung als Gesetzvertefchter im Volke sich zu bewahren und dafür des göttlichen Segens gewärtig zu sein (siehe zu 2. B. M. 32, 29). Sie sehen wir denn auch hier von Gott aus der Mitte der Söhne Israels an die Stelle der Erstgeborenen herausgenommen und ihnen die Bestimmung erteilt: והיו לי, die „Seinen“ zu werden, d. i. der Vertretung Seines Heiligtums im Volke anzugehören. Wenn sie daher nach dem bisherigen die ihnen übertragene Wacht ums Heiligtum und den ihnen übertragenen Dienst am Heiligtum als משמר העדה משכן העדה (Kap. 1, 23), als משמר אהרן und als משמר כל העדה (Kap. 3, 7) im Namen des Gesetzesheiligtums, im Namen der Priester und im Namen der Gesamtgemeinde zu vollziehen haben, so haben sie ihn in allererster Linie 'בשם ד', im Namen Gottes zu vollziehen, als die 'לר' Gehörigen, der sie für sein Heiligtum bestellt und der ihnen für dieses Heiligtum Obliegenheiten übertragen, die ohne sie der Gesamtgemeinde, deren natürlichen Vertretern und den Priestern zur Erfüllung obliegen würden.

В. 13. כִּי לִי כָּל בְּכוֹר (vergl. 2. B. M. 13, 15). — לִי יִהְיוּ. Mit der Übertragung des Dienstes am Heiligtum von den Erstgeborenen auf die Leviten hat die Erstgeburtweihe nicht aufgehört. Sie bleiben, ungeachtet dieser Übertragung, Gott heilig. Sie haben mit dieser Übertragung nur die Stellung als Gesamtkeitsrepräsentanz am Heiligtum eingebüßt, allein ihre Bedeutung innerhalb der Familien zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familie, sowie die Bedeutung der Erstgeburtweihe der טהרה בהמה und des פטר חמור zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familiennahrung und des Familieneigentums, dauert fort. Behoroth 5 a wird daher an diesem Ausspruch לִי יִהְיוּ, d. i. בהיותן ירו, auch die Lehre יוהנן ז'ר' festgehalten, daß die mit dem Auszuge aus Egypten begonnene Heiligung der Erstgeborenen ununterbrochen fortgedauert, קדשו ולא פסקו, und nicht, wie nach der Auffassung לקיש לקיש, erst mit dem Eintritt ins Land zur Fortsetzung kam (siehe zu 2. B. M. 13, 5). — הקדשתי לי כל בכור בישראל. Die Erstgeburtweihe hat keine physische, sie hat vielmehr eine sittlich nationale Bedeutung von höchster Eminenz. בכור בהמה ist daher nur בישראל, nur im ausschließlich jüdischen Heiligtumskreise heilig, sobald aber ein nichtjüdisches Eigentumsrecht daran beteiligt ist, sei es am Muttertier oder dem Jungen, tritt קדושת בכורה nicht ein, כממצע פטורה מן הבכורה (Behoroth 2 b).

В. 14. Nachdem in dem Vorhergehenden (Verse 5—13) die Bestimmung der Leviten für den Dienst am Heiligtum im allgemeinen ausgesprochen war, folgt nun deren Zählung nach Vaterhäusern und Familien und die Überweisung bestimmter Dienstobjekte einem jeden Vaterhaus der Leviten, sowie dessen bestimmte Lagerstelle um das Heiligtum. במדבר סיני: auch hier wird, wie Kap. 1, 1, durch diese örtliche Bezeichnung der Zählung,

10. Aharon und seine Söhne setzest du ein, daß sie ihr Priestertum hüten; der Fremde, der sich naht, wird todes= schuldig.

11. Gott sprach zu Mose:

12. Ich aber, siehe ich habe die Leviten aus der Mitte der Söhne Israels herausgenommen an die Stelle aller Erstgeborenen, der Eröffnung eines Mutterstohßes, von Israels Söhnen; und die Leviten sollen mein sein.

10. וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו תִּבְקַד
וְשָׂרוּ אֶת־כֹּהֲנֵיהֶם וְהַגֵּר הַקָּרֵב
יָמָת: פ

11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

12. וְאֲנִי הִנֵּה לִקְחָתִי אֶת־הַלְוִיִּם
כִּתְיָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל־בְּכוֹר
בְּמִטַּח רַחֵם כִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי
הַלְוִיִּם:

verfügung Liegende hinaus keinerlei Machtbefugnis über die Leviten zu. נהונים נהונים „gegeben, gegeben“ sind sie ihnen: die Stellung der Leviten zu den Priestern fließt nicht aus einer allgemeinen Überordnung der Priester über sie und geht überall nicht weiter, als mit Zweck und Inhalt dieser Verfügung an die Priester denjenigen eingeräumt ist.

V. 10. וְאֶת אַהֲרֹן. Nachdem die Priester der Obliegenheit für Wacht u. d. Hut des Heiligtums und seiner Teile entbunden sind, verbleibt ihnen die reine Obliegenheit ihrer כְּהֹנֵה. Den Leviten war das von der Nation hergestellte Heiligtum und seine Bestandteile als Objekt anvertraut. Sie hatten es gegen Unbefugte zu schützen und zu wahren und für seine Erhaltung auf der Wanderung und Herrichtung beim Kastlager zu sorgen. Sie hatten dafür zu sorgen, daß das Heiligtum in seiner vorschriftsmäßigen Herrichtung „da“ war. Den Aharoniden lag aber die כְּהֹנֵה, der Vollzug aller derjenigen Handlungen in diesem Heiligtum ob, in welchen die ewige „Bereitmachung und Richtung“ des Volkes für die und auf die Anforderungen zum Ausdruck gelangten, die von diesem Heiligtum des göttlichen Gesetzes aus an das Leben des Volkes im ganzen und einzelnen zu lebensvoller Erfüllung ergehen.

V. 11. Es war jedoch die den Leviten der Gemeinde und den Priestern gegenüber gewordene Stellung als eine von Gott ausgehende Verfügung charakterisiert worden. Diese Verfügung und die in ihr liegende besondere Beziehung der Leviten zu Gott wird hier nun näher erläutert:

V. 12. וְאֲנִי, es ist Gott, der die Leviten sich aus dem Volke herausgenommen und sie in eine Beziehung zu sich, in eine besondere Gotteshörigkeit gebracht hat, die bis dahin den Erstgeborenen innewohnte. Die Heiligung der Erstgeburt hatte, wie wir dies zu 2. B. M. Kap. 13, 2 entwickelt, die erstgeborenen Söhne in jeder Familie zu Trägern und Vertretern der Gottes Sache, d. i. der Erfüllung des göttlichen Willens innerhalb eines jeden Familienkreises bestellt. Auf ihnen beruht somit das Gemeinsame, daß alle die verschiedenen und verschieden gearteten Gruppen, die בְּכֹרֵי ד', zu dem einen einheitlichen Gottesvolke verband. Wenn dieses Gemeinname nun einen symbolischen Ausdruck und eine bedeutsame Gestalt in dem Gesetzesheiligtum inmitten des Volkes gewinnen sollte und diesem Wahrer und Wächter zu bestellen waren, so hätten sich von selbst als die natürlichen Vertreter und Träger des gemeinsamen Göttlichen im Volke auch zu dieser Wacht ums Heiligtum und diesem Dienst an demselben die bereits Gott geheiligten Erstgeborenen dargeboten. Allein an dem verhängnisvollen Tage der גַּלְגָּל־Verirrung des Volkes hatten sich die Erstgeborenen nicht als die Vorkämpfer und Wächter des göttlichen

8. Sie haben alle Geräte des Zusammenkunftsbestimmungszeitpunktes zu hüten und die Hut der Söhne Israels, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

9. Du gibst die Leviten Aharon und seinen Söhnen; gegeben, gegeben sind sie ihm von Israels Söhnen.

8. וְשָׁמְרוּ אֶת־כָּל־כֵּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד
וְאֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעֵבֶד
אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן:

9. וְנָתַתָּה אֹת־הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן
וּלְבָנָיו נְתִינִים נְתִינִים הָיְתָה לוֹ מֵאֵת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

auch als *העדה כל העדה*. Das Priestertum selbst ist ja nur eine Vertretung der Gesamtgemeinde am Heiligtum. Das Gesetz ist ja nicht den Priestern und Leviten, es ist der Gesamtgemeinde gegeben und überantwortet, und nicht Priester und Leviten hatten ihm die heilige Stätte zu erbauen und haben sie gebaut, *ועשו לי מקדש ושכנתי בהיכם*, es war der Gesamtgemeinde gesagt, die Gott die heilige Stätte seines Gesetzes erbauen sollte, damit Gott in ihrer Mitte gegenwärtig werde. Im Namen der Nation steht daher der Priester und der Levite da, und namentlich ist die Levitenwacht ums Heiligtum namens der Nation zu vollziehen. Das Gesetz und sein Heiligtum ist ein der Nation anvertrautes heiliges Gut, *שמירה*, dessen „Hut“, es vor Verletzung gegen andere und — sich selber zu schützen, ist die allererste Obliegenheit, die ein solches anvertrautes Gut seinen Hütern auferlegt. In ihrem eigenen Interesse, zur Lösung ihrer ersten verantwortungsrächtigsten Pflicht, läßt daher die Nation sich selber im ganzen und einzelnen gegenüber die Leviten Wache halten um die Wohnung des Gesetzzeugnisses, wie ja diese Wacht nicht nur dem Volke, sondern auch den Priestern gegenüber zu vollziehen ist, und das *והזר הקרב יומה* (Kap. 1, 51) jeden Unbefugten vom Levitendienst zurückweist, nicht nur das Volk, sondern auch die Leviten gegenseitig und auch die Priester in bezug zur Levitenfunktion, wie wir bereits bemerkt, in die gesetzlichen Schranken weist.

die Leviten haben vom Priester (*משמרתו*) und von der Gesamtgemeinde (*משמרת כל העדה*) den Auftrag *לעבד את עבדת המשכן*, den Dienst an der Wohnung des Zeugnisses zu vollziehen. Sie stehen im Dienste des *משכן* im Namen Aharons und im Namen der Gemeinde.

8. *כלי אהל מועד*. *ושמרו את כלי אהל מועד*. *ואהל מועד*, durch sie wird das *משכן* erst zum sammelnden Mittelpunkt, in welchem die Gesamtgemeinde ihre sie alle einigende Bestimmung findet; dem in ihnen ist die zu lösende Aufgabe (*ארון*), und die daraus für jede jüdische Seele sich ergebende Gewährung und Anforderung (*מנורה שולחן מזבחה*) niedergelegt. Diese *כלים* vertraut ihnen das *משכן* an, und sie sind zugleich ein ihnen von jeder jüdischen Seele anvertrautes Gut, sie sind *משמרת בני ישראל*, jeder jüdischen Seele ruht darin ein Anrecht, und in diesem Sinne haben sie des Dienstes der Wohnung zu warten.

9. *ונהתה*. Wenn nun gleich die Leviten ihren Dienst namens der Priester und namens des Volkes zu vollziehen haben, so sind sie doch keineswegs weder von dem Priester noch von der Volksgemeinde etwa kraft einer ihnen inwohnenden Machtvollkommenheit und eines von ihnen ausgehenden Willensaktes zu bestellen, vielmehr: *ונהתה*, Gott verfügt also durch Moses, eine durch Moses zu vollziehende göttliche Anordnung überträgt die der Gesamtheit und für dieselbe den Priestern obliegende Heiligtumswacht und Heiligtumsdienstversorgung den Leviten. Moses hat sie aus dem Volke heraus, oder als von dem Volke, den Priestern zu solchem Zwecke zu „geben“. Namentlich den Priestern steht daher über diesen bestimmten Zweck und über das in solcher Gottes-

6. Laß den Stamm Levi näher treten und stelle ihn vor Aharon den Priester; sie sollen ihn bedienen,

7. und sollen seine Hut und die Hut der ganzen Gemeinde hüten vor dem Zusammenkunftsbestimmungszeit, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

6. הִקְרַב אֶת־לֵוִי וְהִעֲבֹדְתָהוּ
אֹתוֹ לִפְנֵי אֶהְרֹן כַּהֵנָּה וְשָׂרְתוּ אִתּוֹ:

7. וְשָׂמְרוּ אֶת־כִּשְׂמֹרְתוֹ וְאֶת־
כִּשְׂמֹרֶת כָּל־תְּעֻדָה לִפְנֵי אֹהֶל
מוֹעֵד לְעַבְדָתְךָ יְמֵי־שָׁבוֹן:

jeder subjektiven Willkür als Boden und Ziel aller Lebensbestimmung veranschaulichen soll. Wie sehr die ganze Erfüllung dieser Lebensbestimmung von dem entschiedenen, immer wach zu haltenden Bewußtsein bedingt sei, daß dieser unsere Lebensaufgabe bestimmende Gotteswille in dem „Zeugnis der Wohnung“ einen von Gott erstoffenen, von Gott an uns gelangten, uns gegebenen Ausdruck habe, — wie dieser Charakter des Gegebenen des Gesetzeszeugnisses durch seine Stellung in den Mittelpunkt der Nation und durch deren Herustellen von diesem Mittelpunkte immer vor Augen gehalten werden sollte und zu Wächtern dieses gottgegebenen Zeugnisses der Nation gegenüber der Stamm Levi bestellt war, das hat schon Kap. 1, 48 f. seine eingehende Besprechung gefunden. Hier wird nun diese Wacht uns Heiligtum, die dort lediglich als aus dem Wesen und Bedürfnis des Heiligtums erstoffen dargestellt ist, in ihrer Beziehung zu den Priestern und zu der Nation erfaßt und demgemäß die Stellung der mit dieser Heiligtumsnacht betrauten Leviten zu den andern beiden nationalen Kreisen, zu den Priestern und zur Gemeinde, näher präzisiert. Zuerst ihre Stellung zum Priester:

B. 6. הִקְרַב וְגו'. Das Gesetzeszeugnis selbst, oder vielmehr die Anforderungen desselben haben ja bereits im כהן einen lebendigen Vertreter inmitten des Volkes erhalten, der durch die symbolischen Opferhandlungen im Heiligtum, wie durch die sein ganzes Leben vor den Augen des Volkes gestaltenden כהונה = Gesetze, der Nation מוכין und מוכין sein, ihre „Bildung und Richtung“ zur Lösung dieser Anforderungen bringen soll. Diese priesterliche Heranbildung und Heranziehung der Nation zum Gesetzesheiligtum gehört ja wesentlich, ja in allererster Linie der „Levitensnacht“ um dieses Gesetz an, die Unantastbarkeit des Heiligtums ist ja der allererste Ausgangspunkt der Priesterstellung und des Priesterberufs und er, der כהן, der Priester, ist als der erste Wächter uns Gesetz der Nation und — sich gegenüber bestellt. Es wird daher zunächst der von den Leviten zu vollziehenden Wacht um das Gesetzesheiligtum der Charakter eines Hülfedienstes für die vom Priester zu lösende Aufgabe erteilt. Es wird damit den Leviten selbst diese ihre Funktion in das Licht ihrer höheren, den göttlichen volksbildenden und ersiehenden Zwecken, derer der Priester zu warten hat, näheren Beziehung gesetzt. הִקְרַב, heißt es, laß sie dir und Aharon „näher“ treten, והעבדתהוּ לפני אהרן הכהן, (vergl. Esther 4, 5; Daniel 1, 5; Sam. I. 16, 22; Kön. I. 1, 2 u. f. w., wo עבד לפני immer die Stellung eines persönlichen Dienstes bezeichnet). — ושרתו איתו. Wir haben bereits zu 2. B. M. 31, 10 auf die Verwandtschaft von שרת mit שרד hingewiesen und bemerkt, wie שרת immer ein persönliches Bedienen, d. i. eine solche Leistung bezeichnet, die den andern einer sonst von ihm selbst zur Befriedigung seiner Wünsche, Obliegenheiten u. f. w. zu erfüllenden Thätigkeit überhebt. Diese beiden Ausdrücke hier: והעבדתהוּ לפני וגו' ושרתו איתו, geben eben der לוויה, dem Levitenamt, den Charakter eines mitarbeitenden Gehülfen der כהונה.

B. 7. ושמרו את כשמרתו, die Wacht, die sie zu vollziehen haben, haben sie daher als ein ihnen vom Priestertum übertragenes Amt zu vollziehen, zu gleicher Zeit aber

2. Dies die Namen der Söhne Aharons, der Erstgeborene Nadab; und Abihu, Elasar und Ithamar.

3. Dies die Namen der Söhne Aharons, der zu Priestern gesalbten, denen Vollmacht geworden zum Priesterdienst.

4. Es starb aber Nadab und Abihu vor Gott, indem sie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten in der Wüste Sinai, und Söhne hatten sie keine, und so blieben nur Elasar und Ithamar dem Priesterdienst vor dem Angesichte Aharons ihres Vaters.

5. Gott sprach zu Mose:

2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן
נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וַאֲיִתְמָר:

3. אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֲנִים
הַמְשֻׁחִים אֲשֶׁר־מָלֵא יְהוָה לְכַהֵן:

4. וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי יְהוָה
בְּהַקְרִיבם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְהוָה
בְּמִדְבַר סִינַי וּבָנִים לֹא־הָיוּ לָהֶם
וַיִּבְחַן אֶלְעָזָר וַאֲיִתְמָר עַל־פְּנֵי אֶהֱרֹן
אֲבִיהֶם: פ

5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

wohl werden Moses Söhne nicht genannt. Genannt werden ja in allen diesen Zählungs-kapiteln von den Verstorbenen nur diejenigen, die eine öffentliche Stellung in der Nation einnahmen, נשיאים, כהנים waren. Unser „Moses“ ließ aber seine Söhne ganz ans-zeichnungstlos in die Menge aufgehen und hatte nicht einmal ein Antchen, ein Titelchen, ein Bändchen für seine Kinder.

Da auch Nadab und Abihu zu nennen waren, um zu sagen, daß von ihnen keine Priesterfamilien abstammten, sie aber zur Zeit der Zählung bereits gestorben waren, so mußte hier auf eine frühere Zeit zurückgegangen werden. Als Gott das Geſetz erteilte und Aharon und seine Söhne zu Priestern bestellte, da hatte Aharon vier Söhne, die auch alle vier zu Priestern geweiht und bestell't wurden.

B. 2. Eigentümlich ist die Accentuierung. Es ist, als ob der Bericht mit schmerzlicher Pause zuerst auf Nadab und dann auf Abihu ruht und dann rasch Elasar und Ithamar beifügt.

B. 4. וּבָנִים לֹא הָיוּ לָהֶם (siehe zu 3. B. M. 10, 1 u. 2). — Wären ihnen, nachdem sie die Priesterweihe empfangen hatten, Söhne geboren worden, so hätten diese auch mit der Geburt den Priestercharakter empfangen, und es hätte sich das Priestertum auch in der von ihnen stammenden Familie weiter vererbt. So aber hinterließen sie bei ihrem Tode keine Söhne, und פני אהרן על פני אהרן, wie der Ausdruck על פני nicht selten von unangenehmen, widerwärtigen, mißliebigen Wahrnehmungen und Erfahrungen gebraucht wird. Wir glauben daher auch hier es in einem solchen Sinne verstehen zu dürfen. Dadurch, daß die beiden älteren Söhne kinderlos fortgestorben waren, blieben von Aharon nur Elasar und Ithamar als Fortträger der כהונה übrig.

B. 5. וַיְדַבֵּר יְהוָה. Es war im Vorhergehenden die zum Priestertum berufene Familie festgestellt und dabei zugleich des Todes der beiden ältesten Söhne gedacht, die sogleich am ersten Tage der vollendeten Priesterweihe, ja im ersten heiligsten Momente priesterdienstlicher Vollziehungen, den Tod gefunden, weil sie אש זרה, weil sie die „Willkür“ in den Priesterdienst hineintrugen und der ganze Dienst des Heiligtums doch eben auf „Dienst“ und in „Dienst“, auf Gehorsam und in Gehorsam ruht und wurzelt und „freudigen Gehorsam“, freudige Unterordnung unter den göttlichen Willen mit Beseitigung

Kap. 3. V. 1. Und dies waren die Nachkommen Aharons und Moses am Tage, da Gott mit Mosche auf dem Berge Sinai gesprochen hatte.

ג רביעי. 1. וְאֵלֶּה הַיְלֻדֹת אֶהְרֹן וּמִשֵּׁה
בְּיוֹם דִּבְרַר יְהוָה אֶת־מִשֵּׁה בְּתַר
סִינַי:

der Nation, teilen sich, ihm untergeordnet nachfolgend, nach beiden Seiten. Seine rechte Hand bildet Reuben, Simeon und Gad. Reuben: der Stamm des mit allen geistigen Vorzügen und einem lebhaften Gefühle des Rechts, aber mit einer Weichheit des Charakters begabten Erstgeborenen, die ihm die Fähigkeit zur nationalen Führerschaft versagte, und ihm beigeordnet Simeon: der rasche Rächer der Ehre, und Gad: der feilscharfe Rächer unberechtigten Angriffs (siehe 1. B. M. 49, 3—7 n. 19). Juda zur Rechten zog somit der unter die Agide der Milde gestellte, Verteidigung und Eingriff abwehrende Mut. Ihm zur Linken zogen Dan: die gewandte Klugheit (dieselbst 16, 17), Aser: die Geschmacksverfeinerung (dieselbst 20; vergl. הַבְּרָא וְיִרְדְּנִי פִקְחִין Zoma 76 b), und Naftali (dieselbst 21): die Wohlberedtheit, somit ebenso eine unter Daus Agide reiche Entfaltung nach der Seite der Geistesbildung, wie rechts, unter Reuben, eine Entfaltung nach der Seite der Macht. Die dem östlichen jüdischen Lager gegenüber im Westen unter der Fahne Gsraim lagernden Stämme Gsraim, Menasche und Benjamin sind hinsichtlich ihrer nationalen Bedeutung nicht so klar wie die übrigen charakterisiert. Gsraim und Menasche repräsentieren zusammen ja eigentlich den Stamm Josef. Was aber der Mund des sterbenden Vaters 1. B. M. 49, 22 f. über Josef ausgesprochen, hat mehr persönliche Bedeutung als Beziehung auf seinen Stamm. Was dieselbst 48, 19 über Gsraim und Menasche verkündet worden, liegt in der Richtung der Machtentfaltung, und von Gsraim heißt es insbesondere, daß er relativ „groß“ und daß seine Nachkommen בְּלֹא הַגִּים werden würden, das wir (dieselbst) als das „ergänzende Rüstzeug“ der übrigen Stämme zu verstehen glaubten. Wir haben also wohl in Gsraims Lager die „Tapferkeit“ zu suchen, die zum nationalen Heile in der leitenden Richtung des Lagers Jуда Stellung nehmen soll, Jуда im Osten, Gsraim im Westen. So sieht Mias Lied (Ps. 80, 2 n. 3) Israels Heil von den Erfolgen „Josefs“ bedingt, und fleht: רַעַי יִשְׂרָאֵל הַאֲזִינָה נְהַג כְּצֶאֱז יוֹסֵף יִשְׁבּ הַכְּרוֹבִים עִירָרָה (es sind dies eben die Stämme unseres Lagers) אֵה גְבוּרָתְךָ וּלְבָבִי לִישְׁעָתָה לָנוּ אֵה. Als später, statt Jуда zu ergänzen, das Haus Josef in Gegenfaz zu Jуда trat und Jуда die Führerschaft entriß, nicht „hinter Jуда“, sondern an die Spitze der Nation seine „Fahne“ pflanzte, ward das Grab der nationalen Wohlfahrt gegraben, und das „Haus Josef“, dem Gezeugnis und seiner „Wohnung“ entfremdet und entfremdend, ging unter und riß zehn Zwölftel der Nation, die sich ihm angeschlossen hatten, in seinen Untergang mit hinein.

Nach in במדבר רבה ist eine Charakterisierung der vier Lagergruppen nach ihrer nationalen Bedeutung gegeben (siehe dieselbst).

Kap. 3. V. 1. Die Söhne Israels als עדָה, als die Gemeinde, waren gezählt, die Leviten als die Wächter des עדָה sollen gezählt werden, zuvor jedoch Moses und Aharons gedacht werden, die nicht zu den Gezählten zählten, sondern die Zählenden waren, und zugleich die Familie des einen, Aharons, festgestellt werden, dessen Nachkommen ja nicht zu den Leviten im eigentlichen Sinne gehörten, sondern eine nationale Gruppe für sich, כֹּהֲנִים, die Priester, bildeten. Es war niederzulegen, daß nur zwei Söhne, Elasar und Ithamar, nach Aharon das Priestertum weitertragen, somit nur diejenigen für alle Zukunft כֹּהֲנִים-fähig sind, die ihrer Abstammung nach entweder zu Elasar oder Ithamar gehörten. Bedenkenswert wird auch von הַיְלֻדֹת הַזֵּאת gesprochen und gleich-

28. Sein Heer und ihre Gezählten: einundvierzigtausendfünfhundert.

29. Und der Stamm Raftali; und der Fürst der Söhne Raftalis: Achira, Sohn Enans.

30. Sein Heer und ihre Gezählten: dreiundfünfzigtausendvierhundert.

31. Alle die zum Stamme Dan gehörigen Gezählten: hundertsiebenundfünfzigtausendsechshundert: zuletzt ziehen sie nach ihren Fahnen.

32. Dies sind die Gezählten der Söhne Zisraels nach dem Hause ihrer Väter. Alle Gezählten der Lager nach ihren Heeresgruppen: sechshundertdreitausendfünfhundertundfünfzig.

33. Die Leviten waren nicht veranlaßt worden, sich unter die Söhne Zisraels zu zählen, wie Gott Mojsche geboten hatte.

34. Zisraels Söhne vollzogen es. Nach allem, was Gott Mojsche geboten hatte, so lagerten sie bei ihren Fahnen und so zogen sie, jeder nach seinen Familien bei dem Hause seiner Väter.

28. וַיִּזְכְּאוּ וַיִּקְדְּוֵיהֶם אֶחָד וְאַרְבָּעִים

אֵלֶּף וַחֲמִשָּׁה בָּמֵאוֹת:

29. וּבִמִּטָּה נִפְתְּלוּ וַנְּשִׂיאַ לְבְנֵי

נִפְתְּלוּ אַחֲרָע בֶּן־עֵינָן:

30. וַיִּזְכְּאוּ וַיִּקְדְּוֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים

אֵלֶּף וְאַרְבַּע בָּמֵאוֹת:

31. כָּל־הַמִּקְדָּוִים לְמִחְנֵה דָן מֵאֵת

אֵלֶּף וְשִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֵלֶּף וְשֵׁשׁ

בָּמֵאוֹת לְאַחֲרָעָה וְסָעוּ לְדִגְלֵיהֶם: פ

32. אֵלֶּף פְּקוּדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית

אֲבֹתָם כָּל־פְּקוּדֵי הַמִּחַנֹּת לְזִבְאֹתָם

שֵׁשׁ־בָּמֵאוֹת אֵלֶּף וּשְׁלֹשָׁת אֲלָפִים

וַחֲמִשָּׁה בָּמֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים:

33. וְהַלְוִיִּם לֹא הִתְקַדְּדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי

יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

34. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר־

צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּרַחֲמֵי דִגְלֵיהֶם

וְכֵן נָסָעוּ אִישׁ לְמִשְׁפַּחְתּוֹ עַל־בֵּית

אֲבֹתָיו: פ

B. 34. ויעשו בני ישראל וגו'. Vergewärtigen wir uns die Gruppierung des jüdischen Volkes nach den hier angeordneten Lagern, so haben wir voran im Osten unter der Fahne Judas die Stämme Juda, Zissachar und Sebulun; rechts im Süden unter der Fahne Reubens die Stämme Reuben, Simeon und Gad; links im Norden unter der Fahne Dans die Stämme Dan, Aser und Raftali; im Süden, Juda gegenüber, unter der Fahne Gfraims die Stämme Gsraim, Menasche und Binjamin. Die das voranziehende jüdische Lager bildenden drei Stämme charakterisieren sich jeder in doppelter Richtung. Juda schaute schon der sterbende Vater (1. B. M. 49, 8—10) als den leitend voranschreitenden Stamm mit dem שבט und כיהוקק, mit dem Herrscherstab und dem Gesetzesgriffel. Zissachar war der Stamm des Landbauers und der die Wissenschaft pflegenden Muße (siehe daselbst 14, 15) Sebulun (daselbst 13) der Stamm des Handels, und nach dem Deborahiede (Richter 5, 14) waren seine Söhne zugleich מושבים בשבט סופר, Pfleger der Literatur. Im leitend voranschreitenden Lager Judas vereinigte sich somit alles, worauf wesentlich die materielle und geistige Wohlfahrt der Nation beruhte: das Szepter und das Gesetz, der Landbau und die Wissenschaft, der Handel und die Literatur. Diese beiden, in dem leitend voranschreitenden Lager vereinigten Momente der materiellen und geistigen Hebel

18. Die Fahne des Lagers Gsraim nach ihren Heeresgruppen westwärts; und der Fürst der Söhne Gsraims: Elischama, Sohn Amihuds.

19. Sein Heer und ihre Gezählten: vierzigtausendfünfhundert.

20. Bei ihm der Stamm Menasche; und der Fürst der Söhne Menasches: Gamliel, Sohn Pedazurs.

21. Sein Heer und ihre Gezählten: zweiunddreißigtausendzweihundert.

22. Und der Stamm Binjamin; und der Fürst des Stammes Binjamin: Abidan, Sohn Gidonis.

23. Sein Heer und ihre Gezählten: fünfunddreißigtausendvierhundert.

24. Alle zum Lager Gsraim gehörigen Gezählten: hundertachttausendeinhundert nach ihren Heeresgruppen; zum dritten ziehen sie.

25. Die Fahne des Lagers Dan nordwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Dans: Achieser, Sohn Amischadais.

26. Sein Heer und ihre Gezählten: zweiundsechzigtausendsiebenhundert.

27. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Acher; und der Fürst der Söhne Achers: Pagiël, Sohn Acherans.

18. דגל מִחֲנֵה אֶפְרַיִם לְצַבְאָתָם וְנָשִׂיא לְבָנָיו אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן־עֲמִיחֻד:

19. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אַלְפָּה וַחֲמִשָּׁ כִּיאוֹת:

20. וְעִלּוֹ מִמֶּנָּה כִּנְשָׁה וְנָשִׂיא לְבָנָיו כִּנְשָׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־בְּדַחְזוֹר: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשִׁים וּשְׁלֹשִׁים אַלְפָּה וּכְאֹתָיִם:

22. וּבִמֶּנָּה בְּנֵימִן וְנָשִׂיא לְבָנָיו בְּנִימִן אַבְדָּן בֶּן־גִּדּוֹנִי:

23. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אַלְפָּה וְאַרְבַּע כִּיאוֹת:

24. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמִחֲנֵה אֶפְרַיִם כִּיאוֹת אַלְפָּה וּשְׁמֹנֶת־אַלְפָּיִם וּכְאֹתָהֶם וּשְׁלֹשִׁים וּכְשֵׁי:

25. דגל מִחֲנֵה דָן צַבְאָתָם וְנָשִׂיא לְבָנָיו דָּן אַחִישֶׁר בֶּרֶזְלִימִשְׁדָּי: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁנַיִם אַלְפָּה וּשְׁבַע כִּיאוֹת:

27. וְהַחֲנִים עִלּוֹ מִמֶּנָּה אֲשֶׁר וְנָשִׂיא לְבָנָיו אֲשֶׁר בְּגִיעִיאֵל בֶּן־עֲבֶרְדָּן:

Bestimmung, die Hahnen bleiben ישראל במחנה קלים dort zu essen, und wenn auch das מועד אהל bereits abgebrochen, behielt der von den קלעים noch umschlossene Raum קדושת עזרה, um dort noch קדשי קדשים zu genießen, und auch auf der Wanderung müssen מצורעים aus den מחנות ישראל weichen und זבים; ans ליהיה siehe Kap. 5, 2 u. 3. (Menachoth 95 a; Sebachim 61 b, 116 b u. 117 a 'הוא דאפילי). — כאשר יחנו כן יסעו, auch auf ihren Wanderzügen blieb die Lagerordnung unverändert: das Lager אהל von den Leviten umgeben in der Mitte, und voran in entsprechender Entfernung das Lager Juda mit den dazu gehörenden Stämmen, und ebenso rechts das Lager Reuben, links das Lager Dan und im Rücken das Lager Gsraim. Und auch nach der Ansicht, daß auf den Zügen die Lager in gerader Linie hinter einander folgten (siehe zu Kap. 10, 25), blieb doch die hier gegebene Gruppierung der Stämme nach Lagern unter besonderen Fahnen die Reihenfolge und das den Leviten übergebene אהל in der Mitte der Stämme.

10. Die Fahne des Lagers Reuben südwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Reubens: Elizur Sohn Schemeurs.

11. Sein Heer und dessen Gezählte: sechsundvierzigtausendfünfhundert.

12. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Schimeon; und der Fürst der Söhne Schimeons: Schelumiel Sohn Zurischadais.

13. Sein Heer und ihre Gezählten: neunundfünfzigtausenddreihundert.

14. Und der Stamm Gad; und der Fürst der Söhne Gads: Eljassaf Sohn Neuels.

15. Sein Heer und ihre Gezählten: fünfundvierzigtausendsechshundertundfünfzig.

16. Alle zum Lager Reuben gehörigen Gezählten: hunderteinundfünfzigtausendvierhundertundfünfzig nach ihren Heeresgruppen; zum zweiten ziehen sie.

17. Dann zieht das Zusammenkunftsbestimmungszelt, das Lager der Leviten, in der Mitte der Lager; wie sie lagern, so ziehen sie, jeder an seiner Stelle nach ihren Fahnen.

10. הַגָּל כַּחֲנֵה רְאוּבֵן הַיְמִינָה לְצַבָּאתָם וְנָשִׂיא לְבְנֵי רְאוּבֵן אֵלִיזֹר בֶּן־שְׂדִיאוּר :

11. וַיִּצְבְּאוּ וַיִּפְקְדוּוּ שֵׁשָׁה וָאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמִשָּׁה בָּאוֹת :

12. וְהַחֹנֶם עָלָיו כַּמִּיָּה שְׁמֹעוֹן וְנָשִׂיא לְבְנֵי שְׁמֹעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־זִרְיִשְׁחַדַּי :

13. וַיִּצְבְּאוּ וַיִּפְקְדוּיָהֶם תְּשַׁע־וָחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ בָּאוֹת :

14. וּכְמִיָּה גַּד וְנָשִׂיא לְבְנֵי גַּד אֵלִיסָפ בֶּן־רְעוּוֹאֵל :

15. וַיִּצְבְּאוּ וַיִּפְקְדוּיָהֶם חֲמִשָּׁה וָאַרְבָּעִים אֶלֶף וָשֵׁשׁ בָּאוֹת וַחֲמִשִּׁים :

16. כָּל־הַסְּפָדִים לְמַחֲנֵה רְאוּבֵן מֵאֹת אֶלֶף וְאַחַד וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וָאַרְבַּע־בָּאוֹת וַחֲמִשִּׁים לְצַבָּאתָם וְשָׁנָם וְסָעוּ : ׀

17. וְנִסַּע אֹהֶל־מוֹעֵד מַחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֶה כְּאֲשֶׁר יִחַנּוּ בֵּן וְסָעוּ אִישׁ עַל־גֵּרְוֹ לְדִגְלֵיהֶם : ׀

gedacht, und wäre nur zu ermitteln, warum bei den Stämmen Sissachar, Sebulun und Reuben dies in der Einheit geblieben: וַיִּצְבְּאוּ וַיִּפְקְדוּוּ.

B. 14. רמב"ן macht auf die Abweichung im Namen des Vaters des Stammesfürsten Eljassaf aufmerksam, welcher oben Kap. 1, 14 Denel und hier Neuel heißt, und bemerkt dabei, wie das nicht seltene Vorkommen solcher Namensverschiedenheiten desselben Mannes darans hervorgeht, daß man die Namen der Menschen nicht als bloße Schallmerkmale, sondern denkend nach ihrer Bedeutung auffaßte, und daher die Zeitgenossen leicht denselben Namensbegriff durch einen synonymen Ausdruck wiedergaben, und so zwei Namen des Mannes gang und gäbe wurden, die der Bedeutung nach eins sind. So war der Name זרח und זיהר identisch, beide Glanz bedeutend, und so auch רעואל und רעואל: sein Erkennen oder sein Denken (רעיון) auf Gott richten. (Vergl. übrigens das zu 1. B. M. Kap. 36, 1 Bemerkte.)

B. 17. וְנִסַּע אֹהֶל מוֹעֵד הוא: ונסע אהל מועד הוא, auch zerlegt und auf der Wanderung begriffen, bleibt die Zeugniswohnung der heilige Sammelpunkt der nationalen

3. Die nach vorne ostwärts Lagernden: die Fahne des Lagers Jehuda nach ihren Heeresgruppen, und der Fürst der Söhne Jehudas: Nachschon Sohn Aminadabs.

4. Sein Heer und deren Gezählte: vierundsiebzigtausendsechshundert.

5. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Sissachar; und der Fürst der Söhne Sissachars: Nethanel Sohn Zuors.

6. Sein Heer und dessen Gezählte: vierundfünfzigtausendvierhundert.

7. Der Stamm Sebulun; und der Fürst der Söhne Sebuluns: Eliab Sohn Chelons.

8. Sein Heer und dessen Gezählte: siebenundfünfzigtausendvierhundert.

9. Alle zum Lager Jehuda gehörigen Gezählten: hundertundsechsendachtzigtausendvierhundert nach ihren Heeresgruppen; zum ersten ziehen sie.

3. וְהָנִים קִדְמָה כִּי־תֵהָרֶה הַגִּל
כַּהֲנֵה יְהוּדָה לְצִבְאָתָם וְנָשִׂיא לְבָנָי
יְהוּדָה נַחֲשׁוֹן בֶּן־עֲמִינדָב:

4. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וּשְׁבַעִים
אַלֶּף וּשְׁשֵׁי מֵאוֹת:

5. וְהָנִים עָלוּן כִּמְהַ וְשִׁשְׁבָּר
וְנָשִׂיא לְבָנָי וְשִׁשְׁבָּר נְחֻנְאֵל בֶּן־
צוּעָר:

6. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיו אַרְבָּעָה וַחֲמִשִּׁים
אַלֶּף וְאַרְבַּע מֵאוֹת:

7. כִּמְהַ וְכוּלֹן וְנָשִׂיא לְבָנָי וְכוּלֹן
אֱלִיאָב בֶּן־חֶלֶן:

8. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיו שִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים
אַלֶּף וְאַרְבַּע מֵאוֹת:

9. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה יְהוּדָה
מֵאֵת אֶלֶף וּשְׁנַיִם אַלֶּף וְשִׁשִּׁתִּי
אַלְפִים וְאַרְבַּע־מֵאוֹת לְצִבְאָתָם
רֵאשִׁינָה וְקֵעִי: ם

В. 3. קדמה: die Vorderseite des jüdischen Gesamtlagers, und so auch der Eingang des *מועד* אהל מורה war *יורהה* ostwärts. Dort, im Osten, hatte das Lager Juda mit den ihm zugeteilten Stämmen seine Stelle, und dies brach auch zuerst bei Weiterzügen auf und ging voran.

В. 4. *וצבאו ופקדיו*. Durchweg werden die zu einem Stamme Gehörenden hier und im folgenden mit diesen beiden Ausdrücken *צבאו* und *פקדיו* oder, wie bei den drei folgenden Stämmen, *צבאו* und *פקדיו* bezeichnet. Sie werden einmal in ihrer Gesamtheit *צבא הנשיא* als seinem Befehle unterstehend genannt, dadurch werden sie ja ganz eigentlich ein *צבא* (siehe zu 1. В. М. 2, 1). Allein es wird ihm und ihnen zum Bewußtsein gebracht, daß sie *פקדיו* seien, daß sie bereits, bevor sie hier seinem Befehle unterstellt worden, gezählt, und zwar nicht für seinen Befehl, sondern für ihren Stamm und für die Gesamtgemeinde gezählt worden. Sie gehören somit sich selbst, ihrer Stammes- und Gesamtbestimmung an, und nur für Lösung dieser Stammes- und Gesamtbestimmung sind sie ihm untergeordnet, und nur für Lösung dieser ihrer Bestimmung hat seine Anordnung Kraft. Durch die Beifügung *ופקדיו*, *וצבאו* ist somit dem Begriff *צבאו* die nötige Beschränkung erteilt, und allen Heeresangehörigen die unveräußerliche Selbständigkeit gewahrt. Darum ist auch überwiegend in den meisten Fällen *צבאו* in der Possessivbeziehung von *פקדיו* als Vielheit in allen seinen Gliedern *פקדיוהם*,

2. Jeder bei seiner mit Abzeichen des Hauses ihrer Väter versehenen Fahne sollen Israels Söhne lagern; aus der Ferne rings um das Zusammenkunftsbestimmungszelt sollen sie lagern.

2. אִישׁ עַל־דָּגְלוֹ בְּאֶתֶר לְכִיֹת
אֲבֹתָם יִחַנּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלָּנֶדֶד סָבִיב
לְאֶהֱל־מוֹעֵד יִחַנּוּ:

das Lager der Leviten und die Wohnung des Zeugnisses wird nun in diesem Kapitel des nähern ausgeführt. Die bisherige Anordnung der Zählung der Gemeinde nach Stämmen und Familien war nur an Moses allein gerichtet, diese endliche Gruppierung der gezählten Stämme in Lager im Fernkreis um die Zeugniswohnung richtet das Gotteswort an Moses und Aharon, und ist eben damit diese Lagergruppierung um das Gesetzeszelt als bedeutames Ziel der ganzen Zählung angedeutet. Wir haben bereits 3. B. M. Kap. 11, 1 u. 13, 1 bemerkt, wie die Herbeziehung Aharons zum Empfang des gesetzgebenden Gotteswortes die ganz besondere Bedeutung der also erteilten Gesetze bezeichnen dürfte nicht nur für die theoretische Erkenntnis und praktische Verwirklichung des Gesetzes, die durch Moses repräsentiert wird, sondern insbesondere auch für die Gewinnung und Heranziehung der Individuen für die Gesetzesfüllung, die dem Lebensberufe des Priesters als Aufgabe gesteckt sind. Und auch dieses Gesetz, welches jeden einzelnen zu seiner Familie und zum Stamme, und den Stamm zu seiner Lagergruppe weist und alle die Lager rastend und wandernd, מוֹעֵד סָבִיב לְאֶהֱל מוֹעֵד, rasten und wandern läßt, erhält durch die Nennung Aharons in der einleitenden Überschrift eine hohe Bedeutung für die Erziehung des jüdischen Menschen, der jüdischen Familien, der jüdischen Stämme zum Gesetz. Der Lagerfürst, der seine Fahne כָּכִיב „fern und doch in gemessenem Umkreis“ rastend aufpflanzte und wandernd erheben ließ und zu dieser Fahne seine Stämme, und so jeden Stamm seine Familien und jede Familie ihre Glieder sammeln und halten ließ, sprach damit sich und seinen Stämmen und seinen Familien und allen deren Gliedern bis zum kleinsten zum Bewußtsein erwachten jüdischen Kinde herab das מוֹעֵד מִשְׁכַּן הָעֵדוּת als אֶהֱל מוֹעֵד, die Wohnung des Zeugnisses als die Stätte der gemeinsamen, sie alle zusammen einigenden Bestimmung aus, und es ward damit das עֵדוּת, das von Gott bezugte Gesetz, vom Lager- und Stammesfürsten bis zum letzten fallenden Familienkinde herab, zur wirklichen und wahrhaftigen, immer gegenwärtigen Lebensseele des Volkes in der ganzen Höhe ihrer ihre ganze Wirksamkeit bedingenden Heiligkeit — מוֹעֵד — und in der ganzen Nähe ihrer alles und alle erfassenden und zu sich und an sich haltenden Macht: סָבִיב. Darum wird auch hier, in diesem Kapitel der örtlichen Anordnung, das zuvor Verse 50 und 53 als מִשְׁכַּן הָעֵדוּת bezeichnete Gesetzeszelt אֶהֱל מוֹעֵד genannt. Es ist an sich הָעֵדוּת, die Wohnung des Gesetzes, und es ist für das Volk מוֹעֵד אֶהֱל, der überall vor ihren Augen mit ihnen wandernde Mittelpunkt, der sie alle zusammen einigenden, gemeinsamen Bestimmung (מוֹעֵד: יְהוָה יַעַד).

B. 2. אִישׁ עַל דָּגְלוֹ בְּאֶתֶר כְּאֶתֶר נֹגֵר, wie bereits zu B. 52 des vorigen Kapitels bemerkt, gehört אֶתֶר dem Accente nach zu דָּגְלוֹ. Die Fahne eines jeden אָב, d. i. ja eines jeden Stammes, hatte ein אֶתֶר: ein entsprechendes, den Stamm kennzeichnendes Emblem. Nach במדבר רבה 3. St. trug jede Fahne die Farbe des entsprechenden Edelsteins auf der Brust des Hohenpriesters und außerdem ein den Stamm charakterisierendes Emblem. Es ist dies dort für jeden Stamm besonders ausgeführt. — מוֹעֵד: nach ebendasselbst die Entfernung einer מִיל, d. i. 2000 Ellen, einem שַׁבָּת הַיּוֹם entsprechend, damit sie, wie es dort heißt, am Sabbat zum מוֹעֵד אֶהֱל kommen konnten. So auch Josua 3, 4.

52. Israels Söhne lagern jeder bei seinem Lager und jeder bei seiner Fahne nach ihren Heeresgruppen.

53. Die Leviten aber lagern im Umkreis um die Wohnung des Zeugnisses, auf daß kein Zürnen über die Gemeinde der Söhne Israels komme, und es hüten die Leviten die Hut der Wohnung des Zeugnisses.

54. Israels Söhne thaten also; nach allem, was Gott Mose geboten hatte, also thaten sie.

Kap. 2. V. 1. Gott sprach zu Mose und Aaron:

52. והנו בני ישראל איש על-
כִּהְנֵהוּ ואיש על-דגלו לְצְבָאָתָם:

53. והלוים יחנו סביב לְמִשְׁכַּן
הָעֵדוּת ולא יִהְיֶה קֶצֶף על-עַתָּה
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ קְלוֹנִים אֶת-
מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת:

54. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה בְּנֵי עֲשׂוֹ: פ
ב שלש. 1. ונדבר יהיה אל-מישה
ואל-אֶהֱרֹן לְאֶמְרָ:

V. 52. והנו בני ישראל וגו'. Wie im folgenden Kapitel näher angeordnet wird, soll die ganze Nation in vier Lager geteilt lagern und wandern; jedes Lager umfaßt drei Stämme, deren einem die Führerschaft des Lagers zufiel. Es gab ein Lager Juda, ein Lager Ruben, ein Lager Ephraim und ein Lager Dan. Obgleich nun in dem folgenden Kapitel Fahnen ausdrücklich nur bei dem Führerstamm eines jeden Lagers genannt sind, דגל משה רבינו, דגל משה ראובן, דגל משה יהודה איש על דגלו, so ordnet doch V. 2 daselbst: ויש על דגלו, in unserem Verse eine Fahne zu und auch in unserem Verse ist offenbar משהו דגלו nicht identisch. Vielmehr wird hier gesagt: jeder lagere bei seinem Lager und im Lager bei seiner Fahne, d. i. bei seinem Stamm. So wird dies auch in במדבר רבה verstanden, daß jeder Stamm seine besondere Fahne hatte, deren Farbe mit der Farbe des Edelsteins im Brustschild des Hohenpriesters korrespondierte, welcher den Namen des Stammes trug. Vielleicht ist auch im V. 2 des folgenden Kapitels דגלו von den לבית אבות zu unterscheiden, דגל ist vielleicht die große Lagerfahne des Führerstammes, welchem je zwei der anderen Stämme zugeteilt waren, und אבות לבית אבות sind kleinere Feldzeichen für jeden Stamm. In unserem Verse läßt sich jedoch das דגלו איש על דגלו, wie wir glauben, nur von der Stammesfahne verstehen, לְצְבָאָתָם sind dann die noch kleineren Gruppen der Familien innerhalb eines jeden Stammes, und auch im Verse 2 des folgenden Kapitels spricht die Accentuierung nur für die erste Auffassung. — דגל ist vermutlich verwandt mit דקל, dem chaldäischen Worte für Palme, ein fäulenförmig hoch aufsteigender Baum, der mit seinem weithin sichtbaren Wipfel leicht zum Ausdruck für Feldzeichen werden konnte. So heißen auch hoch aufsteigende Kauchstäulen: Kauchpalmen, חבורת עין, חבורה (Joel 3, 3 und Hohel. 3, 6).

V. 53. ולא יהי קצף וגו'. Vergl. Kap. 17, 11 u. 18, 6. Der Zustand Korahs war nichts als eine Verungung des göttlichen Ursprungs der gesetzlichen Ordnung und der Unantastbarkeit des Gesetzes, die eben durch die Unantastbarkeit des Gesetzesheiligtums für jeden Unbefugten ihre ewige Erkenntnis und Anerkennung finden soll.

V. 54. ויעשו וגו'. ויעשו וגו': sie zogen sich von der Wohnung des Zeugnisses zurück und gaben den Leviten Raum, die Wohnung zu umlagern.

Kap. 2. V. 1. Die am Schlusse des vorigen Kapitels bereits im allgemeinen angeordnete Gruppierung Israels in verschiedene bestimmte Lager und getrennt von ihnen

49. Nur den Stamm Levi zählst du nicht, und ihre Gesamtzahl nimmst du nicht auf unter die Söhne Israels.

50. Und du setzest die Leviten ein über die Wohnung des Zeugnisses, über alle deren Geräte und über alles ihr Angehörige; sie haben die Wohnung und alle ihre Geräte zu tragen, und sie haben sie zu bedienen, und im Umkreis um die Wohnung lagern sie.

51. Bricht die Wohnung auf, so haben die Leviten sie abzuschlagen, und soll die Wohnung Stätte nehmen, so haben die Leviten sie aufzurichten; der Fremde, der naht, ist todeschuldig.

49. אַךְ אֶת־מִטַּה לֹוי לֹא תִפְקֹד וְאֶת־רֵאשִׁים לֹא תִשָּׂא בְּהוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

50. וְאִתָּהּ תִּפְקֹד אֶת־הַלְוִיִּם עַל־מִשְׁבֵּן הָעֵדוּת וְעַל כָּל־כֵּלָיו וְעַל כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ חִבָּה וְיִשְׂאוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְהֵם יִשְׁרְתוּהוּ וְסָבִיב לְמִשְׁכָּן וְהָנִי:

51. וּבְנִסְעַי הַמִּשְׁכָּן יוֹרִידוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבְהִנַּחַת הַמִּשְׁכָּן יִקְיִמוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהָנִי תִּקְרַב יוֹכֵת:

von diesem Geſetze, als das Volk, das Gegebene deſſelben verkennend, dahin ſchritt, ſich ſelber einen göttlichen Moſes zu machen, treu bei Gott und ſeinem Geſetze geblieben und deſſen Unantaſtbarkeit dem Volke und den eigenen Verwandten gegenüber verteidigte und rettete, der Stamm Levi, blieb auch als „Wächter“ um dieſes Geſetz und für dieſes Geſetz dem Volke gegenüber angeſchieden, er gehörte nicht der „Gemeinde“, ſondern dem „Zeugnis“ an, das die beherrſchende Seele der Gemeinde bilden und als ſolche erhalten werden ſollte, und er war daher, wie dies bereits der vorige Verſ. ausgeſprochen und wie im folgenden näher entwickelt wird, nicht בני ישראל zu zählen.

W. 49. וְאֶת־רֵאשִׁים לֹא תִשָּׂא בְּהוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Es ſoll der einzelne ſeine Beſtimmung nicht innerhalb der Volksgemeinde erhalten, וְהֵם יִשְׁרְתוּהוּ und als Geſamtheit bilden ſie eine von der Volksgemeinde geſonderte Geſamtheit, ſie gehören nicht zur עדה, ſondern zum עדות.

W. 50. וְאִתָּהּ תִּפְקֹד וְהֵם יִשְׁרְתוּהוּ. Wie ſie im Leben das Geſetz zu pflegen und zu vertreten haben, ſoll ihnen auch die Pflege und Vertretung des Geſetzesheiligtums übertragen ſein. Die Pflege ſpricht ſich im Tragen des Heiligtums und ſeiner Geräte, ſowie im Herrichten deſſelben, dem: יִשְׂרְתוּהוּ aus; die Vertretung in dem Wache haltenden Lagern um das Heiligtum.

W. 51. וְהֵם יִשְׁרְתוּהוּ וְהֵם יִשְׁרְתוּהוּ. — מיטה בירי שמים. — Wie hiess es im vorigen Verſe. Nur in Folge angewieſenen Pflichtgebotes durften ſelbſt die לויים der Wohnung des Zeugnisses mit ihren Leiſtungen nahezuhalten. Jeder Nichtverpflichtete war ein Nichtbefugter, war ein זר, ſo ſehr, daß ſelbſt der Levite nur zu der in Folge der Arbeitsteilung ihm überwiesenen Leiſtung beſugt und der Übergang von einer Funktion zur andern verpönt war, במיטה, בשל הברו ששיער כושררן נקישין (Arachin 11 b). Ja, wie der Levite von der Prieſterfunktion fern zu bleiben hatte, ſo war auch der Prieſter nicht zu den Leiſtungen der Leviten beſugt (daſelbſt). So ſehr war dem ganzen Dienſt am Heiligtum der Charakter des „Gegebenen“ und der „Unantaſtbarkeit“ aufgeprägt, und war eben das, was durch dieſe Ausſonderung des Geſetzesheiligtums und ſeiner Diener fortwährend gegenwärtig gehalten werden ſoll (ſiehe zu Kap. 3, 10).

46. Alle ihre Gezählten waren sechs-
hundertunddreitausendfünfhundertund-
fünfzig.

47. Die Leviten aber nach dem Stamm
ihrer Väter waren nicht zugelassen
worden, sich unter sie zu zählen.

48. Gott sprach nämlich zu Mosche:

46. וַיְהִי כִלְהַפְקֹדִים שְׁש־מֵאוֹת
אַלֶּה וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמִשָּׁן מֵאוֹת
וַחֲמִשִּׁים :

47. וְהַלְוִיִּם לֹא יִצְטָוּ אִתָּם לֵאמֹר
הֲתִפְקְדוּ בְּתוֹכָם : פ
48. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר :

gemeinde (B. 18) treten zum Stamme Simeons u. s. w., als zu ihm gehörig, hin u. s. w. Nachdem so elf Stämme gezählt waren, blieb der Rest, die noch ungezählten, von selbst als die den zwölften Stamm bildenden übrig und brauchten sich nicht erst durch Hintritt als solche zu bekennen. Daher nicht לבני נפהלי, sondern בני נפחלי. Ein solches fehlendes ל ist ein sprechendes Merkmal des Berichtes eines unmittelbar selbst erlebten Vorganges.

B. 47. לא ההצקו, eine aus הצעל und הצבעל zusammengesetzte Form: sie waren nicht zugelassen oder nicht veranlaßt worden, sich mit unter die Volksgemeinde zu zählen. Nicht aus eigenem Antriebe, weil etwa sie sich etwas Besonderes dünkten, sind sie von der Zählung zurückgeblieben. Sie hätten sich mitgezählt, allein es ist dies auf höheren Befehl unterblieben, wie der folgende Vers sogleich berichtet.

B. 48. Wir haben bereits zu B. 2 angemerkt, wie dem Begriff ערה wesentlich das Merkmal der Gemeinsamkeit einer Bestimmung innewohne, die Grund und Zweck der Gemeineinheit bildet, ein Einigungselement, das für die jüdische Volksgemeinde nichts anderes als das Gottesgesetz ist. Dieses innere Einigungsmoment sollte auch ruhend und wandernd auf ihren Zügen zum sichtbaren Ausdruck gelangen. Das konkrete Zeugnis der Offenbarung dieses Gesetzes waren die Gesetztafeln, zu welchen sich später das Gesetz selbst in Abschrift stellte, und dessen Wohnung, das Tempelzelt, die Anforderungen und Wirkungen seiner Verwirklichung symbolisch vergegenwärtigte. Sie, die „Wohnung dieses Zeugnisses“, soll stets den Mittelpunkt bilden, um welchen sich Israels Söhne in den Gruppen der Familien- und Stammesgliederungen scharen. Allein, wie bei der Erteilung dieses zur Einigungsseele des jüdischen Volkes bestimmten Gesetzes durch הגבלה und ההקדשה, — worauf schon רבב in seinem Kommentar hinweist — durch fernhaltende und heiligende Umgrenzung, die Thatfache veranschaulicht werden sollte, wie wir dies zu 2. B. 19, 10—13 u. 20—25 zu erkennen glaubten, daß das Gesetz nicht aus dem Volke, sondern an das Volk, nicht menschlich irdischen, sondern göttlichen Ursprungs und das unantastbar hoch aufgestellte Ideal war und ist, das jeden in Israel und Israel insgesamt mit ewig göttlicher Kraft zu sich hinan in seine Kreise ziehen soll, zu dem wir aber nimmer in solche Gemeinsamkeit treten können, daß wir es antastend zu meistern vermöchten: also erhielt, auch nachdem es bereits in Israels Mitte eingezogen und, wie dies das Psalmlied (Ps. 68, 18) feiert, במ סיני בקדש, Gott bereits in ihrer Mitte und der Sinai fortan im Heiligtum war, dieses Gesetz und sein Heiligtum, „die Wohnung des Zeugnisses“, ein vom Volk gesondertes Gebiet, ward zum „gesonderten Mittelpunkt“, um welchen, wie es Kap. 2, 2 bedeutsam heißt, בניגוד כבי, „aus einer auf den Mittelpunkt gerichteten Ferne ihn umkreisend“, Israels Söhne sich zu scharen halten. Durch diesen Fernkreis blieb das Gesetz das Ewiggegebene, Ewiganziehende und doch nimmer in uns Aufgehende, vielmehr beherrschend uns in die von ihm gezeichneten Bahnen weisend und haltend. Und der Stamm, der bei dem ersten Abfall

37. ihre Gezählten zum Stamme Benjamin: fünfunddreißigtausendvierhundert.

38. Zu den Söhnen Dan, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

39. ihre Gezählten zum Stamme Dan: zweiundsechzigtausendsiebenhundert.

40. Zu den Söhnen Ašcher, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

41. ihre Gezählten zum Stamme Ašcher: einundvierzigtausendfünfhundert.

42. Die Söhne Naftali endlich, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

43. ihre zum Stamme Naftali Gezählten: dreiundfünfzigtausendvierhundert.

44. Dies sind die Zählungen, welche Moſche gezählt hat und Aharon und zwölf Fürsten Iſraels. Sie waren je ein Mann für das Haus seiner Väter.

45. Alle Zählungen der Söhne Iſraels waren nach dem Hause ihrer Väter, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende in Iſrael.

37. פקודיהם למיטה בניגון המשנה ושלשים אלה וארבע מאות: פ

38. לבני דן הולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמת כגון עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא:

39. פקודיהם למיטה דן שנים ושלשים אלה ושבע מאות: פ

40. לבני אשׁר הולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמת כגון עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא:

41. פקודיהם למיטה אשר אשר אחד וארבעים אלה ותכנש מאות: פ

42. בני נפתלי הולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמת כגון עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא:

43. פקודיהם למיטה נפתלי שלשה ותשעים אלה וארבע מאות: פ

44. אלה הפקודים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל שנים עשר איש איש אחד לבית אבתו הו:

45. ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם כגון עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בושראל:

B. 42. לבני נפתלי, hier heißt es nicht wie bei allen Vorangehenden: von, sondern zu den Söhnen Simeon u. s. w. und zwar in dem Sinne heiße: aus der versammelten Volks-

29. ihre Bezählten zum Stamme Ziffachar: vierundfünfzigtausendvierhundert.

30. Zu den Söhnen Sebulun, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

31. ihre Bezählten zum Stamme Sebulun: siebenundfünfzigtausendvierhundert.

32. Zu den Söhnen Josefs, zu den Söhnen Gfraims, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

33. ihre Bezählten zum Stamme Gfraim: vierzigtausendfünfhundert.

34. Zu den Söhnen Menasches, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

35. ihre Bezählten zum Stamme Menasche: zweiunddreißigtausendzweihundert.

36. Zu den Söhnen Binjamins, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

29. בְּקִדְוֵיהֶם לְמִנְיַת וַעֲשָׂרָה אַרְבָּעָה וְתִשְׁעִים אֶלֶף וְאַרְבַּע בָּאוֹת: פ

30. לְבָנָי וּבָנֵי הַיְלָדָתָם לְמִשְׁפַּחָתָם לְבַיִת אֲבוֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמֵי מִן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיִמְעָלָה כֹּל יִצָּא צָבָא:

31. בְּקִדְוֵיהֶם לְמִנְיַת וּבָנֵי שִׁבְלֹן וְתִשְׁעִים אֶלֶף וְאַרְבַּע בָּאוֹת: פ

32. לְבָנָי יוֹסֵף לְבָנֵי אֶפְרַיִם הַיְלָדָתָם לְמִשְׁפַּחָתָם לְבַיִת אֲבוֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמֵי מִן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיִמְעָלָה כֹּל יִצָּא צָבָא:

33. בְּקִדְוֵיהֶם לְמִנְיַת אֶפְרַיִם אַרְבָּעִים אֶלֶף וְתִשְׁעִים בָּאוֹת: פ

34. לְבָנָי מְנַשֶּׁה הַיְלָדָתָם לְמִשְׁפַּחָתָם לְבַיִת אֲבוֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת מִן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיִמְעָלָה כֹּל יִצָּא צָבָא:

35. בְּקִדְוֵיהֶם לְמִנְיַת מְנַשֶּׁה שְׁנַיִם וְשִׁלְשִׁים אֶלֶף וְכֹאֲתוּם: פ

36. לְבָנָי בִּנְיָמִן הַיְלָדָתָם לְמִשְׁפַּחָתָם לְבַיִת אֲבוֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמֵי מִן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיִמְעָלָה כֹּל יִצָּא צָבָא:

geschehen ganz buchstäblich in der geschichtlich vorgezeichneten Weise, und so selbstverständlich alle folgenden, bei welchen übrigens ebenfalls alle die wesentlichen Momente noch besonders wiederholt werden.

22. Zu den Söhnen Schimeons, deren Geburten nach ihren Familien, nach dem Hause ihrer Väter, auch seine Gezählten mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

23. ihre Gezählten zum Stamme Schimeon: neunundfünfzigtausenddreihundert.

24. Zu den Söhnen Gad's, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

25. ihre Gezählten vom Stamme Gad: fünfundvierzigtausendsechshundertundfünfzig.

26. Zu den Söhnen Jehudas, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

27. ihre Gezählten zum Stamme Jehuda: vierundsiebzigttausendsechshundert.

28. Zu den Söhnen Jissachars, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

22. לְבָנֵי שִׁמְעוֹן הַיּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבַיִת אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׂמוֹת לְגִלְגָּלָתָם בְּלִזְכֹּר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֶיהָ כֹּל יֵצֵא צָבָא:

23. פְּקֻדֵיהֶם לְמִטָּה שִׁמְעוֹן הַשְּׂעָה וְחַמְשִׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת: פ

24. לְבָנֵי גַד הַיּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבַיִת אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׂמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֶיהָ כֹּל יֵצֵא צָבָא:

25. פְּקֻדֵיהֶם לְמִטָּה גַד חֲמִשָּׁה וָאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשִׁשְׁסָאוֹת וְחַמְשִׁים: פ

26. לְבָנֵי יְהוּדָה הַיּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבַיִת אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׂמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֶיהָ כֹּל יֵצֵא צָבָא:

27. פְּקֻדֵיהֶם לְמִטָּה יְהוּדָה אַרְבָּעָה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשִׁשְׁ מֵאוֹת: פ

28. לְבָנֵי יִשָּׁשְׁכָר הַיּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבַיִת אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׂמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֶיהָ כֹּל יֵצֵא צָבָא:

В. 22. הולדתם וגי'. Alle diese, diese Zählung so bedeutungsvollen charakterisierenden und bei der Zählung und durch dieselbe jedem zu Zählenden bewusst zu machenden Momente werden bei jedem Stamme ausdrücklich wiederholt. Es ist damit die völlige Gleichheit und gleiche Werthschätzung der Stämme und deren Angehörigen in ihrer Bedeutung für die Gesamtheit gewahrt, und ist dies gleich bei dem zweiten, Simcon, noch besonders durch das Wort פקדו hervorgehoben: auch seine, Simcons Zählungen,

17. Mofche nahm und Aharon diefe Männer, welche mit Namen bezeichnet worden waren,

18. und die ganze Gemeinde verfammelten fie am erften des zweiten Monats, und fie gaben fich nach ihren Geburten bei ihren Familien an nach dem Hauſe ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigften Jahre aufwärts nach ihren Köpfen.

19. Wie Gott Mofche geboten hatte, fo zählte er fie in der Wüſte Sinai.

20. Es waren die Söhne Reubens, des Erftgeborenen Iſraels, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hauſe ihrer Väter, mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigften Jahre aufwärts, jeder in den Gefamtdienft hinaustretende:

21. ihre Bezählten zum Stamme Reuben: ſechshundvierzigtaufendfünfhundert.

17. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת הַנְּאֻמִּים
הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת:

18. וְאֵת כָּל־הָעֵדָה הִקְהִילוּ בְּאֶחָד
לְחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וַיִּתְקַדְּדוּ עַל־מִשְׁפַּחְתָּם
לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שָׁמוֹת לְכֹן
עֶשְׂרִים שָׁנָה וַיִּמְעַדָּה לְהִלָּחֶתָם:

19. בְּאֶשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה
וַיִּפְקְדֵם בְּיַד־בְּנֵי־סִינַי: ׀

20. שֵׁנִי וַיְהִי בְנֵי־רְאוּבֵן בְּכֹר
יִשְׂרָאֵל הַיּוֹדֵתָם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבֵית
אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שָׁמוֹת לְהִלָּחֶתָם
כָּל־זָכָר לְכֹן עֶשְׂרִים שָׁנָה וַיִּמְעַדָּה
כָּל־יִצְחָק צָבָא:

21. פְּקֻדֵיהֶם לְמִטָּה רְאוּבֵן שֵׁשֶׁה
וְאַרְבָּעִים אֲלֶפֶת וְאַרְבַּע־מֵאוֹת: ׀

form des zweiten Partizips, sagt, daß er ad hoc zu der in Frage stehenden Angelegenheit gerufen worden. Die hier bezeichneten Männer waren diejenigen, die die Volksgemeinde zur Leitung und Ausführung ihrer Gesamtanliegen zu berufen pflegte, sie waren קְרוּי־הָעֵדָה, sie besaßen somit das Vertrauen und die Anerkennung der für die nationale Gesamtaufgabe verpflichteten und berechtigten Gesamtgemeinde, und sie waren קְרוּי־הָעֵדָה, sie waren für dieses zu erledigende Zählungsgeschäft besonders berufen. Sie waren auch מְשִׁיבֵי אֲבוֹתָם, innerhalb ihrer Stämme vermöge ihrer sozialen Stellung als die „gehobenen Träger“ an die Spitze gestellt. Sie waren somit יִשְׂרָאֵל אלפי ישראל, diejenigen, in welchen das ganze Volk vermöge ihres Charakters und ihrer Stellung seine Häupter erkannte.

B. 18. וַיִּתְקַדְּדוּ עַל מִשְׁפַּחְתָּם וגו'. Sie gaben sich nach ihrer auf Geburt beruhenden Familien- und Stammesangehörigkeit mit Nennung ihres Namens an. וְאֵת כָּל־הָעֵדָה וגו' וַיִּתְקַדְּדוּ וגו' כֹּן עֶשְׂרִים וגו'. Die עֵדָה bestand eben aus allen Männern über zwanzig Jahren (siehe zu B. 2).

B. 19. וַיִּפְקְדֵם בְּיַד־בְּנֵי־סִינַי. durch diese Wiederholung ist vor Beginn der Zählung nochmals Begriff und Bedeutung derselben in Erinnerung gebracht (siehe zu B. 1).

B. 20. וַיְהִי בְנֵי־רְאוּבֵן וגו'. Die Reihenfolge der Stämme, in welcher sie zur Zählung kamen, entspricht ganz ihrer Gruppierung in מִטָּה, wie sie das zweite Kapitel enthält (über diese siehe daselbst).

4. Und mit euch sollen je ein Mann vom Stamme sein, jeder sei das Haupt von dem Hause seiner Väter.

5. Dieses sind die Namen der Männer, welche euch zur Seite stehen sollen: für Reuben Elizur, Sohn Scheurs.

6. Für Schimon Schelumiel, Sohn Zuriſchadaiſ.

7. Für Jehuda Nachſchon, Sohn Amiadabſ.

8. Für Ziſſachar Nethanel, Sohn Quarſ.

9. Für Sebulun Eliab, Sohn Cheloniſ.

10. Für die Söhne Joſeſ, für Eſraim Eliſchama, Sohn Amihudiſ; für Menasche Gamliel, Sohn Bedahzuriſ.

11. Für Benjamin Abidan, Sohn Gidonis.

12. Für Dan Achieſer, Sohn Amiſchadaiſ.

13. Für Aſcher Paſiel, Sohn Aſcheraniſ.

14. Für Gad Eliabſ, Sohn Denelſ.

15. Für Naſtali Achira, Sohn Gnauiſ.

16. Dieſe ſind Berufene der Gemeinde, Fürſten der Stämme ihrer Väter, Häupter der Tauſende Ziſraels ſind ſie.

4. וְאַתֶּם יְהוֹי אִישׁ אִישׁ לְבֵיתוֹ
 אִישׁ רֹאשׁ לְבֵית־אֲבוֹתָיו הוּא:
 5. וְאֵלֶּה שְׂמֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר
 יַעֲמְדוּ אִתְּכֶם לְרֵאוּבֵן אֶלְיָזָר בֶּן־
 שְׁעוּר:
 6. לְשִׁמּוֹן שְׁלֹמִיֵּאל בֶּן־צוּרִישָׁדַי:
 7. לְיְהוּדָה נַחֲשֹׁן בֶּן־עֲמִיָּאֵד:
 8. לְזִשְׁשָׁר נֶתְנָאֵל בֶּן־צוּעֵר:
 9. לְזְבוּלֹן אֱלִיָּאֵב בֶּן־חֶלּוֹן:
 10. לְבְנֵי יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע
 בֶּן־עֲמִיהוּד לְמְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־
 גִּדּוֹן:
 11. לְבְנֵי בְנֵימִן אַבִּידָן בֶּן־גִּדּוֹן:
 12. לְדָן אַחִיעֶזֶר בֶּן־עֲמִישָׁדַי:
 13. לְאֶשֶׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עֲקָרֹן:
 14. לְגָד אֱלִיָּסָר בֶּן־דְּעִיָּאֵל:
 15. לְנַפְתָּלִי אַחִירָע בֶּן־עֵינָן:
 16. אֵלֶּה קְרוּיֵי הָעֵדָה נְשִׂאֵי
 מִמֹּת אֲבוֹתָם רֹאשֵׁי אֲלֵפֵי יִשְׂרָאֵל
 הֵם:

am Tempelzelt gebraucht, ebenso 8, 24 u. 25 sind Stellen, die beweisen, daß unter צבא überhaupt jede unter höherem Befehl zu öffentlichem Dienst vereinigte Menge, oder der von solcher zu leistende Dienst, verstanden wird. Und auch hier ist nicht notwendig an Kriegsdienst zu denken. יצא צבא בישראל dürfte vielmehr jeden bezeichnen, der verpflichtet ist, so oft erforderlich, aus dem bloßen Privatleben in den öffentlichen Gesamtdienst hinauszutreten, jeden somit, auf welchen die Gemeinde für Erledigung ihrer Gesamtanliegen zu rechnen hat; es ist dies ובר כל, jedes männliche Individuum, כבן עשרים, welche die Gemeinde der öffentlichen Dienste der Gesamtheit stand, heißt es daher Kap. 4 nicht: יצא צבא, sondern: בא לצבא. — הפקדו אדם, siehe zu 2. B. M. 30, 12. — לצבאתם, siehe daselbst 12, 51.

B. 4. ואתכם יהוי, Es scheint, daß bei dem ganzen Zählungsakt die Häupter aller Stämme und nicht nur jeder bei Zählung seines Stammes affirmiren sollten (siehe zu Kap. 7, 2).

B. 5. Das ל-ראובן u. s. w. dürfte: für Reuben, für Simeon u. s. w. bedeuten; der Stamm war durch sein Haupt vertreten.

B. 16. קרויאי העדה, geschrieben: קרויא קרויא, Substantivform wie קרויב, נדבר, bezeichnet das Berufenwerden als stehenden Charakter des Mannes. קרויא, Verbal-

3. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeden in den Gesamtdienst Hinausstretenden in Israel, sollt ihr sie nach ihren Heeresgruppen zählen, du und Aharon.

3. מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֶיהָ קָלָה יֵצֵא צֵבָא בְּיִשְׂרָאֵל תִּפְקְדוּ אֹתָם לְצְבָאָתָם אֹתָהּ וְאֶתְרוּן:

ordnende und von ihr umfaßte, besondere Einheiten, כתי אבות, erhalten und in Beachtung bleiben, bildet die Eigenart der jüdischen Nationalität. Durch die Auffassung der Nation als „Haus Israels“ und aller Nationalen als „Söhne Israels“ ist der Begriff der jüdischen „Nation“ davor geschützt, als gegenstandslose Einheitsidee sich zu verflüchtigen oder in die Scheineinheit einer Elitenrepräsentanz als Fiktion sich zu retten, wird er vielmehr wesentlich immer und immer in der vereinten wirklichen Allheit seiner Glieder gedacht, die durch ein gemeinsames Innere eins sind, und deren jedes ein konkretes Teil dieser Einheit darstellt. Auch als die Nachkommen des einen jüdischen Mannes Israel zu sechsmalshunderttausend Männern angewachsen waren, waren sie alle noch Glieder „Eines Hauses“, Söhne „Eines Mannes“, Ein Gepräge in Geist und Herz, Eine Aufgabe, Ein Geschick als Erbschaft durch die Jahrtausende tragend. Und mitten in dieser Grundeinheit und unter deren Einfluß die größte Mannigfaltigkeit in Stammes- und Familieneigentümlichkeit gesliessenlich und sorgfältig gepflegt, auf daß — wie wir dies bereits wiederholt im 1. B. M. angedeutet — die Eine große Menschenbestimmung, wie sie das Gottesgesetz gezeichnet, unbeirrt durch jede Besonderheit, in der ganzen Mannigfaltigkeit der Charaktere, Anlagen, Berufsarten und Lebensstellungen, für die Gesamtmenschheit mustergültig zur Verwirklichung komme. Jeder Stamm in seiner Besonderheit und jede Familie in ihrer Eigenart haben die gemeinsame Aufgabe des Hauses Israels in ihrer Besonderheit und Eigenart zu verarbeiten und erziehend und bildend auf ihre Glieder und in ihren Gliedern zu vererben. Darum treten hier nicht die Hunderttausende des Hauses Israels als ungliederte Menge zur Volksgemeinde hin, sondern המשפחה לבית אבות: nach Familien, und diese Familien nach ihrer Stammeszusammengehörigkeit. Es wird die Männerzahl eines jeden Stammes aufgenommen, und zwar die Familien eines jeden Stammes gesondert. Und jede Familie שׂמירה שמירה, es wird jeder namentlich bei der Zählung genannt, damit tritt jeder bewußtvoll in der Bedeutung seiner Persönlichkeit zum Ganzen hin, und zwar וְכָל זָכָר לְגִלְגָּלָהּ, es hat sich jeder persönlich selbst zur Zählung mit seinem halben Schefel einzufinden und denselben als der und der von der und der Familie und dem und dem Stamme abzugeben, oder es war die Stammes- und Familiensammengehörigkeit bereits durch vorgängige Gruppierung ausgesprochen. Jedemfalls war jedem zur Zählung Kommenden sein persönliches, sein Familien- und sein Stammesverhältnis zum Bewußtsein gebracht, und ward er „als solcher“ zum Ganzen gegeben. — Implizite ist durch לבית אבות המשפחה zugleich der Grundfaß gegeben, daß sich der Stammescharakter, ob בְּהָן, לוי, יהודי, u. s. w. und ebenso im Erbrecht die Familienverwandtschaft durch den Vater und nicht durch die Mutter vererbt, משפחה אב קרוי משפחה אם אינה קרוי משפחה (B. B. 109 b u. 110 h). גִּלְגָּלָהּ, eigentlich: Schädel, steht bei Zählungen für das konkrete, körperlich gegenwärtige Individuum. Bei einer Masse zusammenstehender Menschen bieten sich zunächst die Köpfe als zu zählende Einheit dar. Bei der jüdischen Zählung wurden aber nicht die Köpfe, sondern גִּלְגָּלָהּ כֶּקֶץ (2. B. M. 38, 26) für jeden Kopf eine Schefelhälfte gezählt.

3. מִבֶּן עֶשְׂרִים וְגו' כל יֵצֵא צֵבָא בְּיִשְׂרָאֵל. מִבֶּן עֶשְׂרִים וְגו' צֵבָא ist durchaus nicht nur, nicht einmal zunächst das Heer oder der Kriegsdienst. Kap. 4, 3: לְעִשׂוֹה כל בא לְצֵבָא לעשׂוה, 23: מִלֹּאכֶה בְּהַל מוֹעֵד, dasselbst 23: לְצֵבָא צֵבָא לעבד וְגו'.

Kap. 1. V. 1. Gott sprach zu Mose in der Wüste Sinai im Zusammenkunftsbestimmungszeit am ersten des zweiten Monats im zweiten Jahre von ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim:

2. Nehmet die Gesamtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Israels

א. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר
סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ
הַשְּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם לֵאמֹר:

ב. שָׂא אֶת־רֹאשׁ כָּל־עַדְת בְּנֵי־

Kap. 1. V. 1. Nachdem am Schlusse des zweiten Buches die Errichtung des Gesetzesheiligtums berichtet ward, war das ganze dritte Buch den Anforderungen gewidmet, die dieses Heiligtum im symbolischen Opferausdruck und in konkreter Heiligung des ganzen Lebens an Israel stellt. Es war damit das Ideal gezeichnet, das im Leben jedes einzelnen und der nationalen Gesamtheit seine Verwirklichung finden soll, und es hatte das Schlusskapitel in den נדרי הקדש dem eventuellen Verlangen geistlichen Raum gegeben, daß einer das Bedürfnis fühlen möchte, seiner besonderen Beziehung zu diesem Heiligtum durch symbolische Weiheeshätzung der Person oder Weihegebung von Gütern besonderen Ausdruck zu gewähren.

Dieses vierte Buch tritt wieder in die nationale Wirklichkeit ein und zeigt uns nun das konkrete Israel, die wirkliche Nation in ihrem Verhalten zu dem im dritten Buche gezeichneten Ideale ihrer Bestimmung. Es beginnt damit, die Nation als עדה, als eben durch die Gemeinamkeit dieser Bestimmung und für dieselbe geeinigte Gemeinde, in allen ihren selbständigen Gliedern einzeln gezählt werden zu lassen. Durch eine solche Zählung wird der Gesamtheitsrepräsentanz das Bewußtsein, daß die Gesamtheit nicht als Idee, sondern nur in der wirklichen Allheit ihrer Glieder bestehe, und es wird jedem einzelnen das Bewußtsein, daß er ein bedeutungsvoll mitzählendes Glied dieser Gesamtheit bilde, und die von allen zu lösende Aufgabe auf die Pflichttreue und bewußtvolle Hingebung jedes einzelnen an die gemeinsame Bestimmung reche.

Das dritte Buch hatte mit weibender Zählung der Herden in Herdegruppen durch den Eigener der Herden geendet. Das vierte Buch beginnt damit, die Nation als die „Gottesherde“ für ihren „Hirten“ nach ihren gotteigenen Familien- und Stammesgruppen zählen zu lassen, und es tritt auch hier der einzelne unter den Stab seines Hirten hin und läßt sich zählen als selbständiges Glied seiner Herde.

במדבר סיני. Die Wüste, als Örtlichkeit dieser Zählung, bürgt dafür, daß dieser „Volkszählung“ keinerlei nationalökonomische, politische Zwecke, für welche in der „Wüste“ alle und jede Veranlassung fehlte, zu Grunde lag; vielmehr sagt sofort der Beisatz כי עבד אהל מועד, daß diese Zählung im Dienste des Gesetzes stehe, das auf dem Sinai gegeben worden und im מועד אהל seine Huldigungsstätte gefunden hatte. Nachdem auf dem Sinai das Gesetz empfangen worden und mit dem ersten Kriisan das wiedergegebentete Gesetzeszeugnis als Unterpfund der Wiederannahme der Nation aus der Gelverirrung in den Gottesbund seine ideale Stätte gefunden, sollten mit dem ersten Njar alle Stämme, Familien und Männer der Nation sich für dieses Gesetz zählen und um dieses Gesetz als dessen Wahrer und Vollbringer sich scharen.

V. 2. שָׂא אֶת רֹאשׁ. Siehe zu 2. V. M. 30, 12 ff. Nach den dort in Versen 12 und 16 gegebenen Bestimmungen war eine jede solche Zählung durch eine Halbschekelspende von jedem zu Zählenden zu vollziehen, die zusammen dann als הקדש ברק für die Bauzwecke des Heiligtums, על עבדה אהל מועד, zur Verwendung kamen. Durch diese Spende, in welcher ganz eigentlich ein jeder jüdische Mann nur nach seiner Leistungsfähigkeit für das Gesetz „gezählt“ wird, spricht sich ebenfalls eine jede Zählung

ספר

במדבר



חמשה

חזמשי תורה

חלק ד'

ספר במדבר

מתורגם ומבואר

מאת

הנאמן במחזורי שמשון בן במחזורי רפאל הירש פ"פ זלה"ה

מהדורא נ'



פראנקפורט דמיין.

פערלאג פאן י'קויפמאן.

שנה תרנ"ט לפ"ק.

Der
Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch.

Vierter Teil: Numeri.

Dritte unveränderte Auflage.

Frankfurt am Main.

Verlag von J. Kauffmann.

1899.

